الدولة
وإشكالية المواطنة

قراءة في مفهوم المواطنة العربية

الدكتــور
سيدي محمد ولد يب

تصوير
أحمد ياسين

كنوز المعرفة

www.darkonoz.com

الدولة وإشكالية المواطنة
الدكتــور
سيدي محمد ولد يب



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

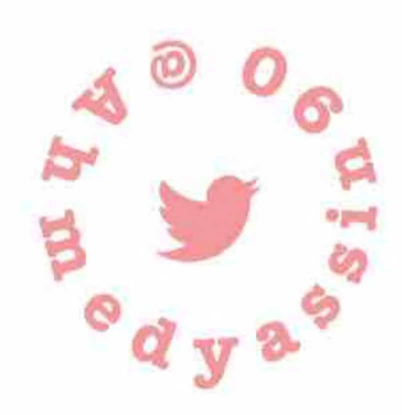




الدولة

وإشكالية المواطنة

قراءة في مفهوم المواطنة العربية


@Ahmedyassin90

الدولة
وإشكالية المواطنة

قراءة في مفهوم المواطنة العربية

الدكتور
سيدي محمد ولد يب



الطبعة الأولى
1432هـ - 2011م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (2010 /11/ 4227)

320,54

ولد يب، سيدي محمد

الدولة وإشكالية المواطنة قراءة في مفهوم المواطنة العربية/ سيدي محمد ولد يب_ عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2010

( ) ص.

ر.أ: (2010 /11/ 4227)

الواصفات: / القومية العربية// الجنسية

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرس والتصنيف الأولية
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

ردمك: ISBN: 978 - 9957 - 74 - 143 - 3



دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع

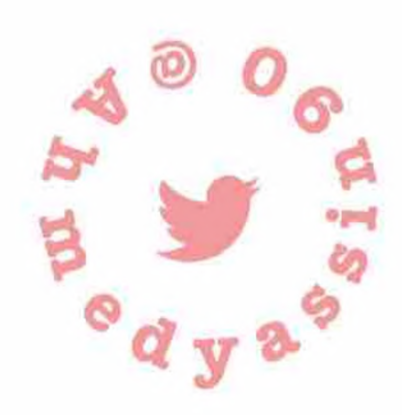
الأردن - عمان - وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري
تلفون: 4655877 6 962+ - فاكس: 4655875 6 962+
موبايل: 5525494 79 962+ - ص. ب 712577 عمان
الموقع الإلكتروني: www.darkonoz.com
إيميل: dar_konoz@yahoo.com - info@darkonoz.com

تنسيق وإخراج: صفاء نمر البصار
00962 79 6507997
safa_nimer@hotmail.com

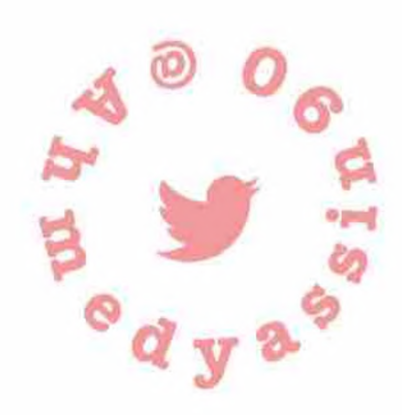
بسم الله الرحمن الرحيم

" وينبغي لمن كتب كتابا أن لا يكتبه إلا على أن الناس كلّهم له أعداء، وكلّهم عالم بالأمور، وكلّهم متفرغ له. ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غُفْلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإنه لابتداء الكتاب فتنةً وعجباً، فإذا سكنت الطبيعةُ، وهدأت الحركةُ، وتراجعت الأخلاطُ، وعادت النفسُ وافرةً، أعاد النظرَ فيه، فتوقف عند فصوله توقُّفَ من يكون وزنُ طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب ".

الجاحظ. كتاب الحيوان. المجلد الأول.


@Ahmedyassin90

فهرس الكتاب


@Ahmedyassin90

المقدمة

توجد مسألة المواطنة منذ عدة عقود في صلب الاهتمامات الفكرية للعديد من الباحثين والأكاديميين الغربيين والعرب على حد سواء، وقد غدت هما سياسيا وثقافيا يشغل القيادات والأحزاب السياسية في معظم دول العالم، ويحظى باهتمام ورعاية المنظمات غير الحكومية والمواطنين البسطاء في مختلف أمم ومجتمعات ما بعد - الحداثة. وتعود هذه الأهمية المتزايدة لمسألة المواطنة إلى أن الاهتمام بها لم يعد ينحصر في منطقة من العالم دون مناطق أخرى , فهناك في معظم الدول حوارات فكرية متعلقة بحقوق المواطنة بل أزمات سياسية في بعض الأحيان ذات صلة مباشرة أو غير مباشرة بالإطار القانوني والسياسي والاجتماعي للمواطنة.

ويبدو هذا الأمر جليا عندما يتعلق الأمر بعالمنا العربي. ففي هذا العالم تغذي مسألة المواطنة الصراعات السياسية الموجودة بين المثقف الملتزم والسلطة، بين المجتمع المدني والدولة، وبين هذه الأخيرة وقوى المعارضة الوطنية. بل إن ما يطلق عليه حاليا صراع الحضارة العربية الإسلامية مع الحضارة الغربية لا يمكن أن يفهم بمعزل عن الاستخدام الأيديولوجي لدلالات وأبعاد المواطنة.

وقد أضْفَتْ خصوصية الواقع السياسي والاجتماعي العربي طابعا خاصا على هذه الصراعات المختلفة، وَحَدَدَتْ طبيعة الإشكالات التي تثيرها مسألة المواطنة في كافة الدول والمجتمعات العربية. وهي إشكالات لا يمكن اختزالها في المفهوم القانوني والسياسي الحديث للمواطنة بل هي ذات صلة ضرورية، إن لم تكن حتمية، بهوية الإنسان العربي ومرجعيته الحضارية. لأن الهوية العربية

مُعْطَى قبلي سابق وجوديا على المواطنة، وهذه الأخيرة استحقاق بعدي مُكْتَسَب يتحدد في ضوء الشروط والثوابت القبلية للهوية.

ولعل هذا ما جعل من الهوية العربية نتيجة لجنيالوجيا طويلة من المعتقدات والتصورات التراثية الخصبة بالقيم وبقواعد الحياة الاجتماعية ذات الأهمية البالغة فيما يتعلق بتحديد صيرورة تشكل المواطنة العربية، ومن هذه الأخيرة مفهوما مجردا متعدد المنظورات وإمكانية للبحث عن حلول سياسية تفتقر إليها مجتمعاتنا العربية في المرحلة التاريخية الراهنة.

لقد أصبحت المواطنة، بما يترتب عليها من واجبات وحقوق للمواطنين، مقولة مركزية للديمقراطية ومُقوِّما أساسيا من مقوِّمات الحداثة السياسية والاجتماعية. بل إن خُلُوَّ دستور أية دولة من الإشارة الواضحة إلى هذه الحقوق وضرورة صيانتها والمحافظة عليها يُعَدُ من منظور الأخلاق الديمقراطية مخالفة قانونية وسياسية فاحشة وانتقاصا من مشروعية السلطة السياسية ذاتها. إلا أن هذه الحقوق والواجبات المُحَدِدَةُ لصفة المواطنة ليست بالضرورة متجانسة أو متساوية بالنسبة لكل الأفراد في المجتمعات، وتختلف باختلاف أيديولوجيات الدول والإشكالات السياسية والثقافية والاجتماعية التي أثارتها المواطنة تاريخيا.

وقد ظهرت هذه الإشكالات للمرة الأولى في فترة تكون الدولة- المدينة الإغريقية. وتطورت بعد ذلك خلال كل العصور اللاحقة، أي العصر الوسيط ثم العصر الحديث وصولا إلى مرحلة ما بعد - الحداثة، وفي كل مرحلة من هذه المراحل التاريخية المختلفة يأخذ مفهوم المواطنة معنى يعكس إلى حد كبير نموذج الدولة السائد. لذلك اختلف مفهوم المواطنة من عصر لآخر وتبعا لشكل التنظيم السياسي المهيمن.

أخذت المواطنة، منذ العصر الحديث، معنى جديدا تعكسه المنزلة التي أصبح يحتلها المواطن في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. وتحددت تحت تأثير مجموعة من التحولات طبعت المجتمعات المعاصرة خلال منتصف القرن العشرين. هذه التحولات بعضها اقتصادي أو سياسي والبعض الآخر منها أيديولوجي، إلا أن

أهمها على الإطلاق هو انتصار التوجه الليبرالي الذي أكد على أولوية الفرد وشرعية استقلاله تجاه المجتمع، وحقه في رعاية مطالبه ومتابعة أهدافه بكل حرية في حدود احترام القوانين. وقد شهدت العقود الأخيرة تعميقا قويا لهذا المبدأ الليبرالي. لقد غيرت المواطنة الحديثة بعمق الصورة الكلاسيكية للمواطن.

لم يكن القدماء الإغريق يعترفون بالإنسان ككائن يمتلك سمات كلية، قادر على أن يكون مصدر كل حياة سياسية واجتماعية. كانت مساواة المواطنين لدى هؤلاء القدماء مساواة انتقائية وطبقية (مساواة أرباب الأسر، ورثة مؤسسي المدينة) قائمة على فكرة الاختلاف بين أفراد المجتمع وعلى عدالة وبداهة مظاهر الإقصاء السياسي والتهميش الاجتماعي (لم يكن بمقدور النساء والعبيد والأجانب امتلاك حق المواطنة). تختلف المساواة الحديثة عن هذا المنظور، فهي مساواة محايثة لكونية ووحدة الطبيعة البشرية.

إن المواطنة القديمة هي مواطنة طبقية لأفراد متساوون ضمن المرتبة الاجتماعية الواحدة، بينما المواطنة الحديثة تبحث عن المساواة الكلية لأفراد الجنس البشري. وبالإضافة إلى ذلك فإن التصور الحديث للمواطنة قد أدخل فتحة في الفصل الكلاسيكي بين الخاص والعام. كان هذا التمييز بالنسبة للإغريق بمثابة حدود نهائية تميز دائرة الحرية عن دائرة الضرورة. إن عالم هذه الأخيرة لم يكن في نظر الإغريق موضوعا للنقاشات السياسية، بينما يمثل فضاء دائرة الحرية السلطة الشرعية الوحيدة، سلطة الكلمة المنبثقة عن حوار المواطنين فيما بينهم. كانت المواطنة انتصارا للحرية على الضرورة.

لقد استعار المحدثون القيم الكبرى المرتبطة بالمواطنة الحديثة من الدائرة العمومية الهللينية، وظل هذا النموذج الهلليني بمثابة مرجعية معيارية قوية لهذه المواطنة الحديثة. إلا أنهم عملوا على تطويره وتعديله بما يتفق وقيم الحداثة السياسية والاجتماعية. تم تصور الفضاء العمومي الحديث كفضاء للكلمة الحرة، فضاء منفصل عن حتميات الضرورة ومستقل عن أية إلزامات اجتماعية.

لم تعد المواطنة، بالنسبة للمحدثين، تستمد شرعيتها من مرجعية ماورائية أو اجتماعية محددة مسبقا (السلطة الدينية في العصر الوسيط، هيمنة طبقة المواطنين الأحرار في المجتمع الإغريقي القديم) بل من السلطة المتمثلة في سيادة الشعب المتصور هو ذاته كنتاج خالص للعقل وتجمع إرادي لمواطنين أحرار ومتساوون. على نحو ما غدا من الواجب على المواطن الحديث أن يضفي المشروعية على سلطته بالاستناد إلى شيء يسبقها انطولوجيا: الشعب. غير أن هذه الأسبقية الانطولوجية لا تعني تبعيته أو تهميشه، فهو يُستَشَارُ باستمرار لإقامة نوع من التناسب بين القيم المُؤَسِسَة لمواطنته ووقائع حياته الفردية والاجتماعية. ولعل هذا ما دفع بالعديد من المفكرين، وعلى رأسهم السوسيولوجي دومنيك شنايبر Dominique Schnapper، إلى الاعتقاد بأن المواطنة مبدأ ديمقراطيا مُوَحِدًا وضروريا في كل المجتمعات الحديثة.

إن هذه المجتمعات الديمقراطية الحديثة والمُنْتِجَة تتضمن مبدأين للاندماج: الشرعية الديمقراطية للسلطة السياسية ومركزية النشاط الاقتصادي. يجد النظام السياسي تبريره في قيم وممارسات المواطنة وتحديدا المساواة في الحقوق، بينما ينتظم النظام الاقتصادي حول المشاركة المباشرة أو غير المباشرة للأفراد في الإنتاج التجاري للثروات حتى وإن كانت مشاركتهم غير متساوية من حيث قدرتهم على الإنتاج ومن حيث التعويض المادي الذي يحصلون عليه. وبهذا يكون المجتمع الحديث مؤسس على كرامة الفرد - المواطن، وعلى فعالية المُنَتِج الذي يحيل في الاقتصاد الرأسمالي إلى العامل ومالك رأس المال على حد سواء.

هذا البعد التكاملي بين الشرعية الديمقراطية للسلطة السياسية ومركزية النشاط الاقتصادي في المجتمعات الرأسمالية الغربية تحديدا يخفي من ورائه خروقات ملموسة لبعض حقوق المواطنين. تتيح المواطنة الديمقراطية التخفيف من حدة وحجم هذه الخروقات بالقضاء على مظاهر اللامساواة، وحل الخلافات الداخلية الناجمة عن النظام الاقتصادي الليبرالي الذي تحكمه قوى السوق. صنع هذا التأليف المُنْجَزُ بين النظام الليبرالي (أولوية الحريات الفردية

السياسية والاقتصادية) والنظام الديمقراطي - (المساواة المدنية، الانتخاب العام، مع تطور الدولة الراعية إلى جانب اقتصاد السوق (ما أطلق عليه الألمان "الاقتصاد الاجتماعي للسوق") - قوة الديمقراطيات الليبرالية الغربية وسمح لها باجتياز معظم امتحانات أزماتها السياسية الكبرى.

إلا أن هذه الصورة النموذجية للحياة السياسية والاقتصادية، لا بل والاجتماعية، في المجتمعات الغربية على وجه الخصوص فقدت الكثير من مصداقيتها حتى داخل هذه المجتمعات ذاتها، وقد تعرضت عبر تاريخ الغرب الحديث لكسوفات متكررة ولصدمات متتالية كانت آخرها مع مجيء عصر العولمة. لأن الديمقراطية التي تقيم معها المواطنة علاقة وطيدة بحيث يَشْتَرِطُ وجود كل منهما الآخر، أصبحت تُمَارَسُ داخل المجتمعات الغربية وعلى مستوى نظمها السياسية في انسجام تام مع آليات ومنطق اقتصاد السوق وفي ضوء المصلحة الاقتصادية والاجتماعية الخاصة للإنسان الفرد. صحيح أن الديمقراطية، ومن ورائها المواطنة، لا وجود فعلي لها بدون صورة قوية وحضور فعلي للمواطن الفرد، إلا أن المبالغة في تمجيد النزعة الفردية يقود لا محالة إلى نهاية الكيان الاجتماعي (الجماعي) والعجز عن تصور الشأن السياسي العام إلا من منظور المنطق النفعي. وكلما اتسعت دائرة التعارض بين مجموع المصالح الفردية كلما كان مبدأ التنافس داخل هذه المجتمعات أقل ديمقراطية وأقل أخلاقية، وكلما كان قادة المجتمعات الغربية أكثر استعدادا للتضحية بالمبادئ الديمقراطية التي يَدَّعُون تبشير العالم بها من أجل حماية المصالح الاقتصادية لمجتمعاتهم خارج حدودها القومية. الأمر الذي نجد له تفسيرا في التقلص الكبير لدور الدولة الراعية في المجتمعات الغربية، وفي الحروب الهمجية التي تخوضها، من حين لآخر، الزعامات السياسية للولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا للقضاء على طموحات بعض القيادات السياسية القومية المتمسكة بزمام الأمور السياسية والاقتصادية لأوطانها (كما هو الحال في عملية غزو العراق) أو للمحافظة على المصالح الاستراتيجية الحيوية لبلادهم.

وليست الهيمنة على منابع البترول في العالم العربي تحديدا إلا مظهرا من مظاهر انتهاك الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية لحقوق مواطنة الشعوب العربية وعلى رأسها الحق الاقتصادي الذي يشكل بعدا أساسيا من أبعاد وحقوق المواطنة.

ويدل ذلك على أن المواطنة ليست مثل أعلى كوني في نظر النخب السياسية الغربية ومجتمعاتها بل هي مبدأ يجب ضمان ممارسته واكتساب ما يترتب عليه من حقوق ولكن في ضوء مقتضيات الواقع الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي للمجتمعات الغربية.

هذا الارتباط العضوي بين الواقع الاقتصادي والسياسي وحقوق المواطنة، وتبعية النظام السياسي والمدني للنظام الاقتصادي أدى إلى انحسار بعض حقوق المواطنة في المجتمعات الغربية ذاتها. فبعد دخول المجتمعات الغربية عصر العولمة، في مرحلتها الحالية، وتجدد الحوارات حول الديمقراطية وآليات العمل السياسي في ظل تغير وتنوع العوامل السلبية والايجابية لهذه الظاهرة، زعزعت إعادة البَنْيَنَة الاقتصادية في العديد من الدول الديمقراطية، خصوصا الغربية، الثقة في أفكار الديمقراطية والمواطنة.

وساهمت العولمة في هذا التهيج الثقافي والسياسي الذي خلخل أسس الدولة - الأمة التي كانت تتركز في حدودها السلطة وتشكلت الإرهاصات الأولى للمواطنة الحديثة في إطارها. انتقلت في سياق هذه العولمة السلطة نحو الأعلى باتجاه المؤسسات العالمية مثل L'alena وGatt ونحو الأسفل إلى مستوى السلطات المحلية أو الجهوية. لقد أدت العولمة إلى تحولات مهمة في طبيعة العلاقات بين الدولي والوطني، بين الدولة والمجتمع، بين الخاص والعمومي، وتضمنت هذه التحولات تحديات كبيرة للممارسة الديمقراطية في الدول الغربية بشكل عام.

ونتيجة لهذه التحولات ذاتها فشلت عملية المصالحة في الغرب بين دولة المواطن وحرية السوق. فبدل أن ترتكز المواطنة في عهد الحداثة وما بعدها على

فكرة الحرية السياسية ارتكزت على القوانين الطبيعية للسوق. فأصبح المشروع الديمقراطي الغربي بمثابة جنين يتغذى من رحم الاقتصاد، وأي وعكة يعاني منها هذا العضو الحيوي الأخير تؤثر بشكل مباشر على شكل الجنين وصورته، بل إن المخاطرة بوجود هذا الجنين قد تبدو أحيانا حلا مشروعا ومثاليا للمحافظة على سلامة الرحم.

لم تعد مبادئ وشعارات الديمقراطية، الموروثة عن عصر الأنوار: عصر العقلانية والحرية والديمقراطية، مُثُلاً عليا مقدسة في ذاتها ولذاتها، ولم تعد التقاليد الاجتماعية والدينية والأخلاقية هي القوى المسيطرة والمُوَجِهَة لسلوك الآدميين في المجتمعات الغربية "بل أضحى الأمر موكولا في ذلك إلى وسائل الإعلام والتقنية والأسواق. لقد صرنا نرزح، كما يقول ألان تورين Alain Touraine، تحت وطأة عالم ضخم من الرموز والمعلومات والخيرات المادية والخدمات، وهو ما يعني أن المجال لم يعد مفتوحا أمام تلك الحكايات الكبرى التحررية"[1].

وإذا كانت أزمة المواطنة تبدو، في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال، انعكاسا للأزمات الاقتصادية أكثر من كونها تعبيرا عن أزمة الأطر السياسية الحديثة لهذه القوى الدولية، فإنها في العالم العربي تعبير مباشر عن أزمة المشروع الديمقراطي.

تشمل المواطنة مجموعة من الممارسات المواطنيَّة تحديدا المشاركة في الحياة العامة للمدينة وللوطن عموما. هذه المشاركة قد تأخذ أشكال "اتفاقية – تعاقدية" مثل المشاركة في الانتخابات التي تنظمها الحكومات، أو غير اتفاقية تحصل في إطار مبادرات جماعية مستقلة (الاحتجاجات الشعبية السلمية، مظاهرات)، أو الانتماء إلى رابطات ذات طابع محلي – اجتماعي (العون الشعبي) أو اجتماعي

---

(1) Entretien Avec Alain Touraine .In Sciences Humaines №42.Aout – septembre.1994.P.55.

مهني (رابطة نقابة الأجراء) أو دولي (منظمة السلام الخضر، منظمة العفو الدولية). تسمى هذه الممارسات النشطة للمشاركة في الحياة العامة وفي مبادرات المواطنين "مواطنة تحتية".

إن ممارسة الحقوق المرتبطة بهذه "المواطنة التحتية" غائبة كليا أو جزئيا من الحياة السياسية للمواطنين العرب. لأن المواطنة الوحيدة المعترف بها عمليا ورسميا في معظم الدول العربية هي "المواطنة الفوقية" الأكثر سلبية لكونها مُؤَسَسَة من طرف قادة هذه الدول وتكاد تقتصر عليهم وعلى من يرعى مصالحهم. تغدو المواطنة أكثر ثراء عندما ترتكز على فرد يتمتع بحقوق المواطنة المدنية المتعلقة بالحريات الأساسية (حرية التعبير، المساواة أمام العدالة، حق الملكية)، والمواطنة السياسية المؤسسة على مبدأ المشاركة السياسية (حق التصويت، حق الترشح، حق التعيين في بعض الوظائف العامة، حق الحماية في الخارج)، والمواطنة الاجتماعية والاقتصادية (الحق في الصحة، حق الحماية من البطالة، الحقوق النقابية) والمواطنة الثقافية، وعندما ترعاها دولة تعترف بهوية المواطن وحقه في الاختلاف، لأن "الاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سِنْخ وطبيعة"[1].

هذه الحقوق ليست متاحة لكل المواطنين في الدول العربية، لأن الإنسان العربي لم ينتقل كليا من منزلة الرعية إلى منزلة المواطن، ولأن فكرة المواطنة باعتبارها سلسلة من العلاقات التعاقدية بين الفرد والدولة مازالت في معظم الدول العربية من قبيل ما ينبغي أن يكون وليس ما يجب أن يكون أو ما هو كائن بالفعل. الفكرة موجودة نظريا (في الدساتير – التشريعات) إلا أنها لا تتمظهر وتتجسد في مجال الممارسة السياسية للمواطنين العرب.

---

(١) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة . صححه وضبطه وشرح غريبه خليل المنصور . منشورات دار الكتب العلمية . بيروت – لبنان . (بدون ت . ن) . ص ٨٥ .

كما تَتجَاوز فكرة الفرد المُؤَسَسَة ضمن صلات القرابة والعلاقات الاجتماعية فكرة الفرد بما هو مواطن يمتلك حقوقا لا يمكن المساس بها، ومسؤوليات يتوجب عليه القيام بها. ثم إن اعتبار معظم الدساتير العربية الأسرة الوحدة الأساسية للانتماء إلى المجتمع السياسي جعل من المنزلة العائلية للفرد مقياسا يؤهله للمواطنة. تتناقض المواطنة، على العكس من ذلك، مع الصلات الخاصة للأسرة والعشيرة، لأنها مشروع سياسي يتقاسم كل المواطنين الانتماء إليه وهي نمط خاص للعيش المشترك. فهي ممارسة تاريخية ووضعية اجتماعية تتطلب – خصوصا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية – التمسك بالأسرة كوحدة أساسية للمجتمع ولكن في نفس الوقت اعتبار الفرد الوحدة الأساسية في نظام الحقوق والواجبات التي تحدد علاقته الشخصية بالدولة، لأن المواطنة فكرة ندرك من خلالها وفي إطارها عملية إنتاج المعايير الاجتماعية الشرعية والأساس السياسي لاحترام هذه المعايير.

إن تحليلا كهذا يجعل من المواطنة شرط الشرعية ومصدر الديمقراطية، وهي الفعالية الاجتماعية والسياسية للحياة الديمقراطية، وبدون هذه الفعالية، المُتمَثَلَةُ والمُمَارَسَة، سيتعرض مبدأ التنظيم الديمقراطي للخطر، وستنعدم الفعالية الديمقراطية للمواطن. هذه الاعتبارات المُحَدِدَة لطرق تَمَثُل وممارسة المواطنة غائبة وحاضرة في نفس الوقت في القوانين والنظم والتشريعات المُنَظِمَة لحقوق المواطنين في الدول العربية.

فهي حاضرة من حيث وجودها الرمزي - وأحيانا من حيث وظيفتها الأستطيقية حيث يُتَوَسَل بها لإكتمال جمالية المشهد السياسي - ولكنها مُغَيَبَة من جهة ممارسة المواطنين لحقوقهم المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية مجتمعة. تتفاوت الدول العربية بطبيعة الحال، ولا أقول تختلف، في درجات هذا الحضور والتغييب لحقوق المواطنة. فبعضها لم يضع دستورا ينص على حقوق المواطنة ويقترح بدائل تشريعية أخرى في الغالب غير فعالة لأنها لا يُعْمَل بمضمونها (نصوص الشرع الإسلامي)، والبعض الآخر وضع دستورا ينظم

العلاقة بين المواطن والدولة ينص ضمنيا على مجمل حقوق المواطنة - تحديدا مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات - إلا أنه أسقط مفردة المواطنة من مصطلحات الدستور. أما الفئة الثالثة من النظم العربية فقد كانت أكثر جرأة في تعاملها مع إشكالية المواطنة.

لقد نصت في دستورها أو في الوثائق المرادفة من الجهة القانونية والسياسية للدستور على مفردة المواطنة وعملت على نشر ثقافة ديمقراطية من شأنها توليد وإنتاج معاني وقيم المواطنة. عندما نجري تحليلات نسقية ومقارنة للقوانين والشرائع والممارسات المنظمة للمواطنة في الدول العربية فسنجد أن هذا التفاوت في التعامل مع مسألة المواطنة يعود في جزء كبير منه إلى بطء الإصلاحات الديمقراطية - خصوصا في عصر العولمة الذي تزايدت فيه الضغوط على هذه الدول وأصبحت فيه المصلحة الاقتصادية أكثر أولوية من المواقف السياسية ومُوَجِهَة لها - وغياب الأدوار الفعالة لقوى المعارضة السياسية الوطنية ولمنظمات المجتمع المدني العربية حديثة العهد في أغلبها بقضايا التنمية والإصلاح السياسي.

تخطو معظم الدول العربية الحالية خطوات ثابتة نحو المزيد من الانفتاح الديمقراطي والإصلاح السياسي يعكسه المشهد السياسي العربي المعاصر بدء ببلاد شنقيط "المغربية" ووصولا إلى الكويت في الخليج العربي. هذه الإصلاحات المُعْتَمِلَة في المنطقة العربية تترجمها الانتخابات الرئاسية والبرلمانية وتكاثر الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية المطالبة بنبذ ثقافة الإقصاء السياسي والاجتماعي وتفعيل مبدأ المشاركة السياسية للمواطنين. إضافة إلى ما نشاهد من إصلاحات دستورية هنا وهناك، وحضور نشط لأحزاب المعارضة الوطنية في الدول العربية، لأجل تعزيز الحريات العامة والتبادل السلمي للسلطة. غير أن هذا المسلسل الديمقراطي العربي ما زال، من وجهة النظر العملية، في بدايته ويتعثر من وقت لآخر بسبب التدخلات الأجنبية - على وجه التحديد من طرف الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية - في المنطقة العربية التي

دخلت عصر العولمة وهي غير مؤهلة سياسيا واقتصاديا وعسكريا لمواجهة تحدياتها.

أصبحت المؤسسات السياسية والاقتصادية العَوْلَمِيَةَ(*) أحادية ومتعددة الجنسيات تُسَيِّرُ وتُوَجِهُ – بشكل مباشر أو غير مباشر – جوانب مهمة من الحياة الاقتصادية والسياسية والأمنية لدول عديدة من ضمنها الدول العربية ذات التوجهات الاقتصادية الليبرالية على وجه الخصوص. لم تعد الدولة في كنفها سوى مجرد دركي يسهر على أمن وتسهيل حركة ذهاب وإياب مواد وسلع الشركات متعددة الجنسيات. إن شؤون الدولة الحديثة متعددة ومعقدة[1]: قضايا الأمة، مصادرها الثقافية، استقلالها السياسي، صيانة تراثها الثقافي، المسؤوليات التي تقوم بها الدولة باسم الأمة من أجل إقامة العدالة وبلورة مخططات التنمية والسهر على تطبيقها وضمان الممارسة الكاملة للحريات. يبتلع نظام العولمة كل ما أمكنه امتصاصه من هذه القضايا الواجب على الدولة القيام بها. تحولت مفردة العولمة في عالمنا العربي إلى عنوان للهيمنة الغربية ومعاداة كل ما هو عربي: بدء بالقيم الاجتماعية والثقافية العربية ووصولا إلى حق الإنسان العربي المشروع في التقدم والازدهار إلى جانب الشعوب المتقدمة الأخرى. هذا على الأقل من وجهة النظر السياسية والثقافية.

إنها تتعارض، إذن، مع كل الاتجاهات الداعية إلى احترام حقوق المواطنة وإرساء الديمقراطية. لأن تقليص مجال عمل سياسة الدولة، بسبب اختزال عوامل العولمة جزئيا أو كليا لوظائفها الأساسية، يُخْضِعُ مشاريعها السياسية الإصلاحية لاعتبارات لا تمليها المصلحة الوطنية أحيانا بل المصلحة الاقتصادية والجيوبوليتيكية للقوى الدولية الراعية لمشروع العولمة أو المستفيدة منه. وهذا ما

(*) نسبة إلى العولمة وما يرتبط بها من مشاريع اقتصادية واستراتيجيات سياسية وعسكرية.

(1) Mohamed Abed – AL-Jabri: La Globalisation Dans La Pensée Arabe Comtemporaine.Traduit de L'arabe Par Mme Fatma Charaibi Bennani Smirès P.7 .

نلاحظه في عالمنا العربي. فليست الدعوة الأوروبية والأمريكية للانفتاح الديمقراطي في مختلف أقطاره إلا غطاء للتدخل في شؤونه السياسية والاقتصادية الداخلية بهدف استغلال ثرواته وتثبيت واقع التجزئة بين ربوعه. قد لا يكون هذا التدخل مكشوفا، وإن كان هناك من الزعامات العربية المدركة لهذا المشروع الغربي وتقاومه مقاومة مُشَرِفَة ولكن في حدود إمكانياتها السياسية والاقتصادية والعسكرية، إلا أن تأثيره ملموس ومعيق لنشر قيم المواطنة ومصالحة الدولة القطرية العربية مع ذاتها ومع باقي قطاعات المجتمع المدني الأخرى.

من هنا يغدو تفعيل نشاط منظمات المجتمع المدني العربية مطلبا ضروريا لمجاوزة تعارض هذه المنظمات مع الدولة، من جهة، ولمساهمتها في تحقيق مواطنة نشطة ومباشرة قادرة على المساهمة في توليد معاني وسلوكيات الوطنية وإعداد المواطنين بالتالي لمواجهة التحديات الخارجية.

لقد أصبحت منظمات المجتمع المدني المحلية والإقليمية والدولية من أهم المنظمات التي يُعَوَلُ عليها حاليا في مجال التنمية والتطور الاقتصادي وحماية حقوق المواطنة. بل إن مساهمة المواطنة في توفير الاستقرار للبلد غدا مرهون إلى حد كبير بحماية منظمات المجتمع المدني نظرا لدورها الحيوي في تحقيق العديد من التطلعات الأساسية للمواطنين لعل من أهما المشاركة النشطة في الحياة الاجتماعية ونشر القيم والأخلاق الإنسانية.

إن الدولة العربية الحديثة، أيا كانت هذه الدولة، لا تخلو من منظمات للمجتمع المدني، غير أن طبيعة العلاقة بينها وبين تلك المنظمات كثيرا ما تكون عائقا أمام إنجاز المهام الأصلية لتلك المنظمات، خاصة عندما نقارن هذه الوضعية المُمَيِّزَةَ لمنظمات المجتمع المدني العربية بوضعيتها في بعض أنماط المجتمعات الأخرى. ففي المجتمعات الغربية التقليدية يكون فضاء المجتمع المدني شبه منعدم ويستمد وجوده الشكلي من الدعم الذي تقدمه بعض قطاعات الدولة. وتشكل الدولة في بعض المجتمعات الشمولية، كما هو الحال مثلا في النموذج الستاليني أو

الفاشستي، المركز الأساسي بينما لا يحتل فضاء المجتمع المدني أي دور فعال قد يمكنه من التشكل خارج حدود الإيديولوجية الرسمية العامة للدولة.

ويمكن النظر إلى المجتمع المدني في الدول الرأسمالية الليبرالية من جهتين: فمن جهة يتدخل المجتمع المدني بين السوق والدولة ليعطي الناس فرصة لممارسة كفاءاتهم، أو يتحول إلى فضاء مدني يحتل مرتبة وسطى بين دائرة الحكومة ودائرة القطاع الخاص. وهذا الفضاء المدني يتقاسم مع القطاع الخاص امتياز الحرية: فهو إرادي ويتشكل من أفراد وجماعات يعملون مع بعضهم البعض بحرية، ولكن على خلاف القطاع الخاص فإن المجتمع المدني يستهدف المصلحة الجماعية ويستخدم أنماط عمل متفق عليها: أي تعاونية وذات طابع تكاملي. هذا من جهة. من الجهة الأخرى يهيمن السوق في المجتمع الليبرالي الجديد مما يؤدي إلى تهميش فضاء المجتمع المدني وتسخيره لدعم وإنجاز تفاصيل مشروعه الاقتصادي والسياسي.

ولما كان المجتمع المدني هو الفضاء الذي لا يمكن رده إلى دائرة من الدوائر السابقة أي دائرة الأسرة ودائرة السوق(دائرة التبادل التجاري المربح) ثم أخيرا دائرة الدولة وكل الأجهزة المرتبطة بها، فلا يمكن أن تكون له مصداقية إلا عندما يساهم في إرساء دولة القانون والمؤسسات من جهة، وفي دعم الحريات الأساسية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى. فبهذه المساهمة وحدها يشارك المجتمع المدني في عمليات الإصلاح السياسي الكفيلة بنشر قيم المواطنة وجعل الواجبات والحقوق المترتبة عليها مُسْتَوْعَبَة وفي متناول جميع المواطنين.

وعلى الرغم من هامش الحرية الملموس الذي تحظى به منظمات المجتمع المدني في العديد من الدول العربية إلا أن بعض هذه الأخيرة مازالت تحول دون ولوج منظمات المجتمع المدني للمعترك السياسي، وهي بذلك تبعدها عن قاعدتها الشعبية وتمنعها من التواصل المباشر مع المواطنين، ذلك إن إقصائها من مجال العمل السياسي يفرغها من مضمونها ويحول دون إقبال الجماهير عليها. ثم إن تأخر تداول مفهوم المجتمع المدني في الفكر السياسي العربي والإسلامي

وتعثر مشاريع الإصلاحات السياسية والاقتصادية بسبب تجاهل الأنظمة السياسية العربية الحديثة، تحت تأثير حالة الاغتراب السياسي الذي تعاني منه، لأنماط من السياسة الشرعية التقليدية أثبتت فعاليتها وشرعيتها السياسية والاجتماعية والدينية بفضل مصالحتها بين منطق الرياسة ومقاصد الشريعة ومقتضيات العمران البشري مثل نظام الشورى الاجتماعية المتمثل في نموذج الدولة العُمَرِيَة(*) القائمة على سياسة الحكم الرشيد ومبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وهو نظام قابل للتحديث السياسي والمراجعة النقدية المستمرة، أو بسبب إفراغ بعض هذه الأنظمة العربية أساليب حكم غربية نموذجية قامت بتبنيها، دولة القانون على سبيل المثال، من مضمونها الديمقراطي والقانوني فأصبحت هكذا أنظمة غربية جادة وديمقراطية في العالم العربي مجرد واجهات سياسية الهدف منها عدم إحراج الدول الديمقراطية الغربية التي قد يعاب عليها مساندتها لأنظمة سياسية غير ديمقراطية، أو حجب الفشل السياسي الذر يع واحتكار السلطة.

وقد أعاقت الأسباب الأخيرة عملية تأصيل المجتمع المدني نظريا في الفكر السياسي العربي وعمليا على مستوى الواقع الاجتماعي العربي، مما حال في نفس الوقت دون إمكانية إحداث نهضة سياسية واجتماعية وثقافية حقيقية.

تعكس هذه المقاربة الشاملة لفكرة المواطنة اختلاف دلالاتها النظرية وخصوصية أبعادها العملية من عصر لآخر ومن دولة لأخرى. وقد تعرضت في فصول هذا الكتاب لهذا البعد الأختلافي لفكرة المواطنة، وحاولت في ضوءه تتبع مسار تطورها بدء بفكرة المواطنة الإغريقية ووصولا إلى فكرة المواطنة العربية في دلالتها العامة والخاصة. وأبرزت أن مسار هذا التطور ارتبط بشكل التنظيم السياسي المهيمن في كل مجتمع، وبخصوصية الإطار الثقافي والاجتماعي الذي

(*) نسبة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

تبلورت في كنفه قيم المواطنة وآليات ممارستها. وقد حللنا هذا التصور المجمل لمسألة المواطنة على مستوى الفصول التالية:

الفصل الأول: مفهوم الدولة وطبيعتها.

أوضحت في هذا الفصل بداية ظهور نموذج الدولة Etat باللغة الفرنسية وState باللغة الإنجليزية، وحددت دلالتها وأنواعها ومراحل تطورها. ثم أشرت إلى أن ظهور هذا الشكل من التنظيم السياسي والقانوني للمجتمعات، المسمى الدولة، ارتبط بمجموعة من التحولات طبعت دخول المجتمعات، خصوصا الغربية، في أفق الحداثة السياسية. أبرزت بعد ذلك أن انتشار مفهوم الدولة منذ العصر الحديث، لا باعتباره نموذج تنظيم سياسي غربي تجاوز وحل محل أشكال النظم السياسية القديمة والمنافسة له بل بما هو غطاء لعلاقات ذات أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية مختلفة، ترافق مع تنوع كبير لدلالاته الملموسة وإن كان هذا التنوع والاختلاف لا يعني، على الأقل من وجهة نظر علم الدولة، عدم تشابه الدول من حيث مكوناتها ووظائفها والغاية منها.

الفصل الثاني: مفهوم المواطنة وأنماطها.

أبرزنا في هذا الفصل الدلالات المختلفة للمواطنة وأبعادها المتتالية. كما عرضنا المراحل الأساسية التي اشتملت عليها الرؤية الخطية لتطورها. وبيَّنا كيف أن قدرة المواطنة على خلق أمة سياسية مُوَحَدَة يطرح بإلحاح قيام سوسيولوجيا للمواطنة تماما مثلما أن هناك سوسيولوجيا للأسرة وسوسيولوجيا للعمل. وأشرت إلى أن المواطنة تفترض نمط معين من العلاقات يحيل إلى دائرة اختصاص المواطنِيَّة Le Civisme.

الفصل الثالث: المواطنة والهوية.

قمنا في هذا الفصل بتوضيح المقصود بالهوية العربية ونمط تشكل تطورها. وأشرت إلى أن هذا النمط وجد تعبيره الأول في النسق القيمي - الاجتماعي

الخاص بالمجتمع العربي الجاهلي، وإلى أن الإسلام لم يلغي كليا المفهوم الجاهلي للهوية العربية. ثم أوضحت بعد ذلك أوجه العلاقة المحتملة بين الهوية والمواطنة مؤكدا على تهافت القطيعة التي أحدثها مُنَظِرُو فقه العولمة بين الاعتبارات الدينية والاعتبارات الإنسانية في مجال تحديد ماهية المواطنة. وعقدنا مقارنة بين مسألة الهوية في المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية وانتهينا إلى أن الهوية العربية تواجه حاليا تحديات حقيقية ناجمة عن الصراع الحضاري الْمُمَيِّزْ لهذه المرحلة، مرحلة ما بعد - الحداثة الْمُتَمَيِّزة بالتفتت والاختلاف والتنوع المعرفي وبنوع من العدمية الثقافية والدينية والسياسية.

الفصل الرابع: المواطنة والدولة في الفكر السياسي الغربي

أبرزت في هذا الفصل أن المواطنة عكست في كل مرحلة تاريخية معينة شكل الممارسة السياسية السائدة وطريقة تنظيم الدولة للمجتمع على كافة المستويات. ونتيجة لذلك اختلف مجال ممارسة المواطنة ومعناها النظري باختلاف الدول والمجتمعات. وأشرت إلى أن الفكر السياسي الغربي استفاد من المفهوم الإسلامي للمواطنة وطوره وأضاف إليه خلال ثوراته السياسية والاجتماعية المتعاقبة.

الفصل الخامس: تجربة المواطنة في الدولة الغربية الحديثة.

يتعلق هذا الفصل بتجربة المواطنة في الدولة الغربية الحديثة. فمما لاشك فيه أن تجربة المواطنة في الدول الغربية، أيا كانت طبيعة نظمها السياسية، هي تجربة نموذجية ناجحة، إلا أن هذه الدول واجهت تحولات متعددة وعميقة أثرت على كيفية تصور وممارسة المواطنة في دائرة المجتمعات. وهذه الأزمة ليست راجعة إلى التأثيرات السلبية للسياسات الاقتصادية العالمية بقد رما تعود إلى تآكل الأطر المكانية والزمنية التي انبنت وتأسست فيها الديمقراطية.

الفصل السادس: نهاية الرأسمالية الغربية وانحسار حقوق المواطنة.

حددنا فيه أصل كلمة الرأسمالية Capitalisme ودلالاتها المختلفة. وعرضنا مرتكزاتها وأشكالها وأهداف المؤسسات الاقتصادية الرأسمالية. وتوصلنا في ضوء تحليلنا لمسار تطور الرأسمالية إلى أن هذه الظاهرة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية قد استنفدت كل الإمكانيات التي ساعدتها منذ نشأتها على المقاومة والاستمرار، ووصلت الآن إلى نهايتها. وهذه النهاية للرأسمالية، كفكر واقتصاد وأيديولوجيا، أدت إلى انحسار حقوق المواطنة في المجتمعات الغربية وخارجها.

الفصل السابع: الدولة العربية الحديثة وأزمة المواطنة.

أشرت في هذا الفصل إلى أن هناك تحولا استراتيجيا في العمل السياسي العربي، تُجَسِدُهُ مظاهر الممارسة الديمقراطية في معظم الدول العربية، وإلى أن هذه الوثبة التاريخية تشكل منعطفا سياسيا مغايرا لما كانت عليه المجتمعات العربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وأوضحت كيف أن هذا التحول الإيجابي على أية حال مازال شكليا ومحدودا حتى داخل الدولة العربية الواحدة. وخلصت إلى أن حقوق المواطنة لا وجود لها على الأقل جزئيا في الدول العربية بسبب مجموعة من العوائق، الأمر الذي جعل من وضعية هذه الدول كما لو كانت استثناء. لمجاوزة هذه الوضعية الاستثنائية لا بد لها من إعادة النظر في مسألة المواطنة عبر مقولة الهوية.

الفصل الثامن: صعوبات الإصلاح الديمقراطي في العالم العربي.

أوضحت فيه أن التحولات الاقتصادية والسياسية الجذرية التي حصلت في أوروبا منذ الثمانينات من القرن العشرين بشكل خاص قد أحدثت تحديات جديدة ومعقدة، سواء بالنسبة للديمقراطيات القائمة أصلا أو للديمقراطيات المنبثقة حديثا. ومع استفحال متغيرات عصر العولمة، في بداية القرن الواحد والعشرين، اتخذت الدول عدد من الإجراءات الوقائية للمحافظة على المكاسب

التي حققتها في مجالات التنمية المختلفة وفقا لتوجهاتها السياسية والاقتصادية. وبالمقابل لا تكاد الدول العربية تشعر بحركة التاريخ من حولها، قوافل الحضارة العالمية تمر من حولنا مر السحاب ولا تقوى الأنا العربية حتى على النباح.

مما يدفع إلى التساؤل حاليا عن الإمكانيات المتاحة للنهوض بالواقع السياسي والاقتصادي للدول العربية، وعن الصعوبات التي قد تحول دون عمليات الإصلاح ديمقراطيا كان أو اقتصاديا أو سياسيا، على اعتبار أن هذا الإصلاح هو الشرط المسبق لإعادة بناء وعي الأمة وتحضيرها لإنجاز الثورة الديمقراطية الرابعة... وخلصت إلى أن القراءات المتعلقة بشروط الإصلاح الديمقراطي في العالم العربي هي في معظمها قراءات أيديولوجية تنظر إلى المجتمع السياسي العربي بعيون غربية وتفكر فيه بعقول غربية أو مُسْتَغْرِبَة.

الفصل التاسع: الديمقراطية والمجتمع المدني: الدول العربية نموذجا.

قدمت في هذا الفصل مجموعة من التعريفات لفكرة المجتمع المدني وتناولت بالدراسة والتحليل مسار تطوره في الفكرين العربي الإسلامي والأوروبي الغربي. وأوضحت كيف أن منظمات المجتمع المدني تشهد حاليا حضورا ملحوظا في العديد من الدول العربية والإسلامية، وأنها قد أصبحت تلعب دورا ثابتا ومستمرا في بناء وانتظام عمل الأنظمة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة. وقد أشتمل هذا الفصل على طبيعة وظائف منظمات المجتمع المدني وعلى أهم العوائق التي تواجهها في عالمنا العربي. وانتهيت إلى أن منظمات المجتمع المدني العربية لا يمكن أن تستفيد من امتيازات الديمقراطية في ترقية حقوق المواطنة إلا عندما تُرَاعَى مجموعة من الاعتبارات يتعلق البعض منها بالحكومات العربية بينما يخص البعض الآخر منها منظمات المجتمع المدني ذاتها.

الفصل العاشر: فكرة المواطنة العربية: المواطنة العربية المغاربية نموذجا.

تناولت فيه بالتحليل المقصود بفكرة المواطنة العربية، في دلالتها العامة والخاصة، وأصلها التاريخي. فقد لاحظت محدودية المقاربات السياسية، خصوصا

على مستوى الخطاب السياسي العربي، لهذه الفكرة منظورا إليها من جهة علاقتها بالدولة. لذلك قمت بإعادة الصلة التاريخية بين المفهومين مُبَيِّنًا إمكانية نحت مفهوم عربي أصيل للمواطنة يتجاوز المواطنات الوطنية المتعلقة بحقوق وواجبات المواطنين ضمن دول عربية بعينها، ويجسد القيم والمثل العليا المرتبطة بفكرة المواطنة العربية ضمن الأمة العربية الواحدة: وهي مواطنة مجردة أي عامة تتعلق بمواطنة الإنسان العربي في دولة المجتمع العربي الواحد.

هذا المفهوم، القابل للتطبيق ولأن يَشْتَقَ منه أي تجمع عربي إقليمي جديد مواطنته الخاصة، أطلقت عليه اسم "المواطنة العربية المغاربية" أو "المواطنة العربية الخليجية". هذه المواطنة المغاربية أو "الخليجية" امتداد وتطوير للمواطنتين السابقتين، المواطنة الوطنية والمواطنة العربية (العامة)، ولكن في صُوَرٍ نموذجية مُحَدَدَة: اتحاد المغرب العربي، مجلس التعاون الخليجي.

وقد أطنبت في تحليل المواطنة المغاربية تحديدا وأعطيتها مضمونا ثقافيا واجتماعيا وسياسيا يختلف عن مضامين مفاهيم المواطنات الأخرى مثل المواطنة الإغريقية، أو الرومانية أو الأوروبية أو الأفريقية.

إن المواطنة العربية المغاربية متأصلة ضمن سياق ثقافي واجتماعي يتفق مع قيم وعادات الإنسان العربي، ويستجيب لتطلعاته المستقبلية المشروعة، وتعبر عن القيم الاجتماعية والأخلاقية والإنسانية المستمدة من ديننا الإسلامي الحنيف ومن الأديان التي يعتبر الإسلام امتدادا واكتمالا لها...

وقد أشرت في هذا الفصل إلى أن المواطنة العربية في دلالتها المجردة العامة، وفي صُوَرِهَا النموذجية الخاصة، هي مواطنة ديمقراطية منفتحة، تستمد فاعليتها التاريخية ومضمونها الحضاري من مرجعيتها القاطعة للعروبة... ؟.

وخلصت إلى أن تحقيق فكرة المواطنة العربية المغاربية على أرض الواقع ونقلها من مجال الفكر والتأمل إلى مجال الواقع والتجربة يتطلب إحداث إصلاحات سياسية ودستورية في بنية مشروع الاتحاد المغار بي.

الخاتمة:

لقد أكدت في خاتمة هذا الكتاب على أن ضمان حقوق المواطنة قد أصبح مطلبا متعدد الأوجه لا غنى عنه لأية دولة تتطلع نخبها الحاكمة إلى شرعنة سلطتها. وأشرت إلى أن فشل العديد من الدول العربية في ضمان حقوق المواطنة كاملة لمواطنيها لا يعني أن العالم العربي هو الفضاء السياسي والجغرافي الوحيد الذي تعثرت فيه عمليات المصالحة بين المواطن والدولة.

وأبرزت أن انبثاق مفاهيم جديدة للمواطنة متحررة، كليا أو جزئيا، من تحديدات وضوابط الدولة الحديثة لا يعني أن هذا الشكل من التنظيم السياسي المسمى دولة قد أصبح متجاوزا. وتوصلت إلى أن النظام السياسي الذي يجمع بين وظائف دولة القانون وواجبات الدولة الراعية Welfare State، هو الكفيل بالاستجابة لضرورات إنجاز حقوق المواطنة.

إن قيام هذا النموذج من النظام السياسي، الذي يجمع بين صفات دولة القانون ووظائف الدولة الراعية، في عالمنا العربي عموما وفي المغرب العربي الإسلامي خصوصا سيشكل منعطفا سياسيا وتاريخيا يقطع مع عقول دينية وسياسية لم تنتج – في مناطق عديدة من العالم العربي – إلا المزيد من التبعية للآخر والمزيد من التخلف والتجزئة.

الفصل الأول

مفهوم الدولة وطبيعتها


@Ahmedyassin90

مفهوم الدولة وطبيعتها

ظهر نموذج الدولة Etat باللغة الفرنسية وState باللغة الإنجليزية في أوروبا الغربية لدى الخروج من الإقطاعية، ورُفِعَ تدريجيا إلى مستوى الصورة النموذجية لمعظم أشكال التنظيمات السياسية. وساهمت ضغوط الحياة الدولية في تثبيت هذا النموذج ونشره في أرجاء واسعة من العالم.

وتعد الدولة(*) أحد أشكال التنظيم السياسي والقانوني للمجتمع، المتكوِّن من مجموعة من المواطنين أو الرعايا، أو لبلد مُعَيَنٍ. وتمتلك في دلالتها العامة حدودا إقليمية وإدارية وسياسية معروفة في الغالب تمارس داخلها قوانينها، وتتشكل من مؤسسات وأجهزة تمارس بواسطتها نفوذها بحيث ترتكز شرعية هذه السلطة على السيادة المستمدة من الشعب أو الأمة. هذه الدلالة العامة للدولة جعلت منها تعبيرا عن القوة الجماعية للأمة، الشكل الأسمى لتجليها والانعكاس المؤسساتي الذي يعطيها الديمومة والنظام والقوة. إنها مستودع الهوية الجماعية، مجال ممارسة السلطة ومبدأ الاندماج والتوحيد للمجتمع الذي بدون توسطها سيتعرض لا محالة للفوضى والانفجار والانحلال.

(*) تأتي كلمة دولة Etat حسب المفكر السياسي المعاصر Hannah Arendt من العبارة اللاتينية Status Rei-publica التي تعني شكل الحكومة . وقد ظهرت الكلمة في اللغات الأوروبية في منعطف القرنين الخامس عشر والسادس عشر للدلالة على شكل من التنظيم السياسي اتسع انتشاره ابتداء من عصر النهضة . وقد تدل كلمة بلد Pays على الدولة إلا أن البلد يحيل تحديدا إلى كيان جغرافي . ولا تتشابه الدولة مع الأمة إلا في حالة نموذج الدولة – الأمة L'Etat Nation .

وقد ارتبط ظهور هذا الشكل من التنظيم السياسي، المسمى الدولة، بمجموعة من التحولات طبعت دخول المجتمعات، خصوصا الغربية، في أفق الحداثة السياسية. وتميزت هذه الحداثة حسب ماكس فيبر Max Waber بالتقاء سلسلة من العناصر، تقنية (التقدم العملي والتقني) اقتصادية (كثافة وتطور وسائل الإنتاج) سياسية (ظهور الدولة ذاتها)، ترجمت عملية عَقْلَنَةِ تنظيم المجتمعات على مستويات متعددة. واعتمدت هذه التحولات على مجموعة من القيم الجديدة مبنية حول قطبين أساسيين: من جهة تقديس العقل الذي حل محل الخضوع لقوانين الطبيعة.

وتلاءمت في إمبراطورية العقل هذه سلسلة من المعتقدات شكلت مجموعة من الأساطير المحايثة للحداثة: الاعتقاد في فضائل العلم بما هو وسيلة داعمة لسلطة الإنسان المتزايدة على الطبيعة: اعتقاد وجد تعبيره الأول في بريطانيا مع فرنسيس بيكون وفي فرنسا مع ديكارت، الإيمان في التقدم على أمل تحسين ظروف الفرد وبسط العدالة الاجتماعية، سيادة قوانين العقل، الاقتناع بكونية النماذج المبنية في الغرب على اعتبار أنها مدعوة، بصفتها تعبير عن العقل ذاته، إلى لعب دور المرجعية النموذجية ليس فقط في مجال السياسة والاقتصاد وإنما في المجال الاجتماعي أيضا. ومن جهة أخرى الأولوية الممنوحة للفرد ومَوْضَعَتِه في صلب النظام السياسي والاجتماعي. وتجلى ذلك في التأكيد على خصوصية الكائن البشري المستقل، المتحرر من الصلات التقليدية للولاءات الجماعية، وفي النظر إلى اتفاق الأفراد كمصدر لكل سلطة وأساس لكل حكومة. فأصبح الفرد المرجعية العليا في الدائرتين الخاصة والعمومية عبر صورة المواطن. هذا المفهوم الجديد للإنسان والعالم أدى إلى بناء المجتمع حول "مبادئ جديدة"[1].

وتندرج الدولة كليا في هذا المنطق الحداثوي الذي تهيمن عليه صورة الفرد - المواطن ويحكمه مبدأ سيادة العقل. وجعلت منها هذه المَوْضَعَةُ الجديدة عنصر

---

(1) J.Jaques chevalier:L'Etat –Poste Modèrne. Dexième edition . 2004.P12.

عَقْلَنَةٍ للتنظيم السياسي وإمكانية لإنجاز اتفاق صلب بين الأولوية الممنوحة للفرد وضرورة خلق نظام اجتماعي متماسك ومُعَقْلَن. أي أنها ليست مجرد حادث مصطنع كما ذهب إلى ذلك توماس هوبز Thomas Hobbes بل هي تعبير أيضا عن القوة الجماعية التي يمتلكها المواطنون أنفسهم. وعلى هذا الأساس أصبحت المميزات الأساسية للنموذج الدولي، أي المتعلق بالدولة، ترجمة لمجموعة من القيم الضمنية للحداثة السياسية، من أبرزها: مَأْسَسَةُ السلطة Institutionnalisation du Pouvoir بمعنى تسجيلها ضمن إطار عام وجماعي يتجاوز الشخصية العرضية لمالكيه، اعتبار الدولة المحدد الوحيد لمجال السيادة، المصدر الوحيد لسن القوانين وإصدارها، المُؤَهَلَة وحدها لاستخدام وسائل الإكراه، وأخيرا تصور المواطنة على أنها صلة حصرية لا تتلاءم مع وجود ولاءات موازية أو منافسة.

غير أن خصوصية الميزة الأخيرة، المواطنة، واختلاف دلالاتها النظرية ومجالات ممارساتها العملية من بلد لآخر ومن عصر لآخر بينت أن اختلاف ماهية المواطنة عبر العصور يوازيه اختلاف مماثل للأنظمة السياسية والاجتماعية. فكل دولة تحيل إلى مجموعة متنوعة ولا متناهية من التصورات السياسية الملموسة وتتميز، بصفتها شكلا من التنظيم السياسي والقانوني، بعناصر مشتركة وخاصة تنبع من ماهيتها وتشكل الروافد الأساسية لتشييدها. وعلى هذا الأساس ترافق انتشار مفهوم الدولة منذ العصر الحديث، لا باعتباره نموذج تنظيم سياسي غربي تجاوز وحل محل أشكال النظم السياسية القديمة والمنافسة له بل بما هو غطاء لعلاقات ذات أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية مختلفة، مع تنوع كبير لدلالاته الملموسة.

ويستند هذا التنوع إلى أن العمل الفعلي لأية دولة إنما يتوقف في الغالب على نسق القيم والعادات الخاصة بكل دولة. وليس التشابه الظاهر بين بعض النظم السياسية دليلا على وجود نزعة مشتركة تحكم أشكال التنظيم السياسي، بل يحمل تحت طياته استخدامات وممارسات مختلفة لا بل متناقضة أحيانا. وأيا كانت درجة اختلاف طبيعة الدول ونظمها السياسية فإنها تتشابه، على الأقل من

وجهة نظر علم الدولة، من حيث مكوناتها والغاية منها ووظائفها. فكل دولة تتكون من أرض أو إقليم يعتبر وجوده شرطا ضروريا لممارسة السلطة فعليا. بل إن بعض المفكرين السياسيين (Maurice Haurian) يعرف الدولة ذاتها بأنها "اتحاد ذو أساس إقليمي".

وقد أكدت المادة ٢ من المرسوم ٤ من ميثاق الأمم المتحدة على وجوب احترام الحوزة الترابية الوطنية للدول من طرف شعوب وحكومات الدول الأخرى. وتلعب هذه الحوزة الترابية (أو الإقليمية) دورا أساسيا في ضبط سكان البلد وتنمية فكرة الأمة وتحديد إطار كفاءة الدولة. وتمتلك السلطات العمومية ضمن حدودها الإقليمية حق فرض الالتزامات على المواطنين واحترام القانون. ولئن كانت سيادة الدولة تنتهي مع نهاية حدودها فإن بعثاتها الدبلوماسية (السفارات والقنصليات) تشكل، طبقا للأعراف والتقاليد السياسية الدولية، جزء لا يتجزأ من حوزتها الترابية. يلي هذا العنصر السكان والحكومة. يتضمن مفهوم الدولة تنظيما سياسيا، وهذا التنظيم يستفيد من القوة العمومية ومن القدرة على الإدارة وإخضاع المواطنين. ولكن لكي تتمكن الحكومة من المحافظة على النظام وأن تطاع لابد لها أن تكون شرعية وأن تحترم القواعد الاجتماعية المتداولة في المجتمع.

وتتضمن فكرة الحكومة معنى مزدوج. يستخدم المعنى الأول للدلالة على السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، بينما لا يتعلق المعنى الثاني إلا بالوزير الأول وحكومته. هذه المكونات الثلاثة قد لا تكون كافية لضمان وجود الدولة واستمرارها. لأن أي مؤسسة سياسية ذات طابع مؤسساتي لا يمكن لها أن تشكل دولة إلا عندما تنجح بنيتها الإدارية في أن تكون الوحيدة القادرة، سواء بشكل مباشر أو عن طريق تفويض، على فرض احترام القوانين عبر الجيش والعدالة والشرطة. ولعل هذا ما دفع ماكس فيبر Max Weber إلى تعريف الدولة في كتابه "الاقتصاد والمجتمع Economie Et Société" بأنها "مؤسسة سياسية ذات طابع مؤسساتي، تطبق إدارتها الأنظمة من منطلق احتكار الإكراه المادي الشرعي على

إقليم معين". في إطار سوسيولوجيا ماكس فيبر تنتج سيادة الدولة، إذن، من قدرتها، المتمثلة في أجهزتها الإدارية والسياسية والأمنية، على ممارسة واحتكار العنف المادي والرمزي المُشرَع.

وتتشابه الدول أيضا من حيث الغاية من وجودها. فمما لا شك فيه أن طبيعة المشاكل التي يواجهها المجتمع هي المُحَدِد الأساسي لغاية الدولة وأهدافها، غير أن تأمينها للخدمات الاجتماعية وإشرافها على التوزيع العادل للثروات، وتدخلها لزيادة الموارد، وحرصها على أمن المواطنين وضمان ممارستهم للحريات الأساسية وتمكينهم من المساهمة الفعالة في شؤون بلدهم العامة قد أصبحت، منذ العصر الحديث، أهدافا من المفترض لكل دولة أن تسعى لتحقيقها. وبقدر ما يتفق علماء السياسة حول غايات الدولة فإنهم يختلفون فيما يتعلق بوظائفها.

والمقصود بالوظائف هنا "أوجه النشاط الخاصة التي تمارسها الدولة"(1). هذه النشاطات ضرورية لوجود الدولة ودعم سلطتها مثل وجود الجيش والشرطة واستخدام المحاكم وتعيين الأجهزة الكفيلة بتنظيم العلاقات متعددة الأوجه مع الدول الأخرى. وقد تكون هذه الوظائف عبارة عن ممارسات خدمية ذات صلة بالاعتبارات الإستراتيجية أو متعلقة بمصلحة ورفاهية المجتمع مثل تحسين الظروف المادية للمواطنين الفقراء، والإنفاق وضمان التربية والتعليم والمحافظة على الصحة وتنظيم الأعمال وغير ذلك. ومن وظائف الدولة أيضا مكافحة البطالة وضمان التأمين الاجتماعي وتعويض العمال و"إيجاد مراكز للعمل وحماية مستودعات البنوك والمؤسسات الإعلامية"(2) (الممتلكات العامة). وقد حدد الاقتصادي الأمريكي Richard Musgrave ثلاث وظائف اقتصادية للدولة:

---

(1) جاكوب ويلبمان: العلوم السياسية. ترجمة مهيبة مالكي الدسوقي. دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع. 1956. 30.

(2) نفس المرجع السابق. ص. 32.

- التنظيم: بما أن النشاط في اقتصاد السوق يكون في الغالب دوريا ومعرض للانهيار والاستقرار على حد سواء، فإن هدف تدخل الدولة ينبغي أن يتمثل في تجنب التقلبات الكبرى عبر ممارسة سياسات الاقتصاد الجمعي Politique Macro- Economique كما كان الحال خلال الأزمة الاقتصادية لسنة ٢٠٠٨. ٢٠٠٩ في الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال.
- الإعانة: تتدخل السلطات العمومية في هذه الحالة لتتكفل بتسيير الثروات الجماعية، وتنظيم التنافس واستدخال التكاليف المتعلقة بالشؤون الخارجية ضمن نفقاتها الخاصة.
- التوزيع الهادف إلى القضاء أو التقليل من ظروف اللامساواة يبن المواطنين.

وقد مرت الدولة الحديثة خلال تطورها بعدة مراحل لعل من أبرزها:

* مرحلة نموذج الدولة القروسطية:

أخذ نموذج الدولة في العصور الوسطى شكل ممالك وسلطنات وإمارات تمارس سلطتها باسم الدين. وقد كانت هذه الأنظمة منتشرة على نطاق واسع في أوروبا المسيحية وفي العالم الإسلامي. كان لنظام البابوية (متمثلا في سلطة رجال الدين) في أوروبا العصر الوسيط حضورا قويا في مجال تنظيم الدولة وتوجيه سياستها الداخلية والخارجية. واستغلت الإمبراطورية الرومانية المقدسة المرجعية الدينية لتمجيد أبطالها وتبرير حملاتها التوسعية العالمية. وفي العالم الإسلامي تشكلت مجموعة من نظم الحكم المتشابهة من حيث البنية، بدأت منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أصبحت في صورة حكومات مركزية: الخلفاء الراشدون في المدينة المنورة، الخلافة الأموية في دمشق، والعباسة في بغداد.

ويعد سقوط الخلافة الأخيرة حوالي (١٢٥٨ م) على يد المغول شهدت البلاد العربية والإسلامية ظهور دويلات تديرها أسر معينة: الحمدانيون، والفاطميون، والأيوبيون والمماليك... على سبيل المثال لا الحصر. ثم خضعت

بلاد المشرق الإسلامي والمغرب العربي بعد ذلك (حوالي ١٥١٦- ١٥١٧) لهيمنة عثمانية استمرت ما يقارب أربعة قرون.

وخلال كل مراحل تطور نظم الحكم السابقة كان أولياء الأمر يحكمون باسم الدين، فمارسوا سياسات عادلة أحيانا (حكم الخلفاء الراشدين) وظالمة أحيانا أخرى - (بدء من الخلافة الأموية وانتهاء بما أطلق عليه الأتراك الخلافة العثمانية) – تحت شعاره. ولم يتقلص انتشار هذا النمط من الحكم في العالم إلا منذ ظهور نموذج الدولة الوطنية القومية في أوروبا خلال القرن السادس عشر.

⋆ الشورى الاجتماعية:

إن نظام الشورى الاجتماعية نظام حكم سياسي مستمد من خصوصية التجربة السياسية والروحية للإنسان العربي المسلم في عهد الخلافة الراشدة.

تتداخل وتتكامل في هذه التجربة التاريخية الأصيلة الأساليب الإجرائية للممارسة الديمقراطية الغربية الحديثة، طريقة التصويت العام على سبيل المثال، ومبادئ الشورى الاجتماعية المتمثلة في مبدأين: مبدأ التشاور ومبدأ الشورى. المبدأ الأول عام يقتضي تشاور الرعايا، أو المواطنين بالمعنى السياسي والقانوني الحديث للعبارة، حول نوازل الواقع الاجتماعي والسياسي وخصوصا ما تعلق منها بمسؤولية التكليف والمصلحة العامة للأمة.

وقد أبرز القرآن الكريم أهمية هذا المبدأ وأولويته المركزية في الشؤون العامة للمجتمع الإسلامي، يقول تعالى: " فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فأعفو عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين "[١]. والمبدأ الثاني خاص ناتج عن مبدأ التشاور العام. ينبثق عن المبدأ الأخير، أي العملية التشاورية الاجتماعية

---

(١) القرآن الكريم . سورة آل عمران . الآية ١٥٩ .

العامة، مجلس شورى أعلى، يتشكل من أعضاء ورئيس يُنْتَخَبُ من داخل المجلس على أساس الأهلية والكفاءة، ويدير بطريقة تشاورية قضايا المجتمع. أي أن هذا النظام، نظام الشورى الاجتماعية، يؤسس الممارسة الديمقراطية على خلفية اجتماعية ودينية نابعة من خصوصية التجربة السياسية والروحية للإنسان العربي، وهي تجربة لا يمكن اختزالها في مبدأ الاقتراع والتصويت الغربي بل تستمد فعاليتها ومضمونها العملي من مبادئ الحكم الإسلامي الرشيد.

إن نظام حكم الشورى الاجتماعية هو أول تجربة ديمقراطية حقيقية تعيشها مجتمعات ما قبل عهد الحداثة السياسية. فقد وضع الأساس الأول لفكرة التناوب السلمي على السلطة. فعندما حاول معاوية ابن أبي سفيان تجاوز هذا المبدأ والخروج عن التقليد السياسي الموروث عن الخلافة الراشدة تصدى له عبد الرحمان بن أبي بكر وخاطبه قائلا: "ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل قام هرقل". كما رفض عمر إبقاء مسؤولية الخلافة في دائرة قومه وأوصى ابنه، وهو على فراش الموت بعد أن طعنه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، بالانضمام إلى رأي الأغلبية إذا اختلف القوم حول تعيين خليفته. قال لابنه رضي الله عنهما "يا عبد الله إن اختلف القوم فكن مع الأكثر، وإن كانوا ثلاثة وثلاثة فاتبع الحزب الذي فيه عبد الرحمان بن عوف"[(١)].

وتدل هذه الشواهد على أن قاعدة الأغلبية الديمقراطية ومبدأ التناوب السلمي والإرادي على السلطة ظهرا في التجربة السياسية الإسلامية قبل أن يظهرا في الغرب ويعمل على تطويريهما. لقد جسدت دولة الشورى الاجتماعية، في عهد عمر بن الخطاب تحديدا، المساواة بين الرعايا في أبعادها الثلاثة: المساواة السياسية على اعتبار أن تقلد المهام والوظائف هو قبل كل شيء مسألة تكليف قبل أن يكون مسألة تشريف. المساواة الاجتماعية التي بشر بها

---

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك . المجلد الثاني . من السنة الأولى للهجرة لغاية السنة ٣٥ للهجرة . دار الكتب العلمية. بيروت . لبنان . ط١ . ٢٠٠١ . الصفحة ٥٦٠ .

الإسلام ومارسها ولاة الشورى الاجتماعية في تجربتهم السياسية، ويبدو ذلك جليا عندما خاطب عمر بن الخطاب ابن عمر بن العاص، عندما اشتكى منه أحد الرعايا بمصر وقال بأنه ضربه بعد أن فاز عليه في سباق، (متى استعبدتم الناس وقد ولدهم أمهاتهم أحرار). إضافة إلى مساواة المسلمين فيما بينهم في الحقوق والواجبات. ثم هناك المساواة الاقتصادية: لكل مواطن مسلم حق معلوم في بيت مال المسلمين.

وكان عمر بن الخطاب واضحا في تأكيده على هذا الحق المادي للمواطن على دولة الشورى الاجتماعية عندما قال: "والله الذي لا إله إلا هو، ثلاثا، ما من أحد إلا له في هذا المال حق أُعْطِيَه أو مُنِعَه، وما أحد أحق به من أحد.... وما أنا فيه إلا كأحدكم..... والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه"[1]. فلكل مواطن حق إذن في بيت مال المسلمين. وإذا أضفنا إلى الحقوق السالفة، التي تضمنها الشورى الاجتماعية للرعايا، حقهم في الأمن على أرواحهم وممتلكاتهم، وحقهم في ممارستهم للعقائد، طبقا لمبادئ كل عقيدة، يكون نظام الشورى الاجتماعية المرادف التقليدي لنظام الدولة الراعية الحديثة. مع اختلاف في الإطارين المؤسسين لنظام الدولتين. فبينما تتأسس الدولة الراعية الحديثة على إطار قانوني وسياسي مستنتج من بنية النظم الديمقراطية الحديثة، يرتكز نظام الشورى الاجتماعية على مرجعية دينية هي بمثابة دستور الأمة، إلا أنها تلعب الوظائف والأدوار المركزية التي تتكفل الدولة الراعية الحديثة بالقيام بها.

*** نموذج الدولة الوطنية القومية:**

تأسست الدولة الوطنية في أوروبا بعد انهيار نموذج الدولة الدينية القروسطية المرتكز على سلطة رجال الدين والإقطاعيين. وتميزت الدولة الوطنية

---

(١) نفس المرجع . ص. ٥٧١ .

بجيوشها الوطنية المنظمة وبوجود أجهزة للضرائب مخالفة لأسس وأهداف نظم الضرائب الإقطاعية. كما ارتكزت الدولة الوطنية في أوروبا وفي الغرب عموما على مجموعة من الأفكار والمبادئ التقدمية بالمقارنة مع نظم الحكم الوسيطة: التأكيد على سيادة الدولة، بعض الحريات الفردية، المساواة بين أغلبية المواطنين، الحس الوطني.

*** الدولة الحامية أو الدركية: L'Etat Gendarme**

تحصر نظرية الدولة الحامية أو الدركية سلطاتها الشرعية في المجالات التي يكون فيها العنف مبررا، أي الوظائف التنظيمية للدولة: ضبط النظام (الشرطة) العدالة، الدفاع عن الحوزة الترابية. هذا التصور للدولة الحامية دافع عنه الليبراليون الكلاسيكيون.

*** نموذج الدولة الراعية: L'Etat Providence**

استُخْدِمَت عبارة الدولة الراعية للمرة الأولى في فرنسا خلال القرن التاسع عشر حوالي (١٨٦٤ ميلادي) للتقليل من قدرة الدولة على وضع نظام تضامن وطني أكثر فعالية من بنى التضامن التقليدية. ويدل هذا المصطلح السياسي والقانوني (الدولة الراعية) على مجموع تدخلات الدولة - في المجال الاجتماعي - الهادفة إلى ضمان حد أدنى من السعادة للمجتمع تحديدا عبر إقامة نظام واسع من الحماية الاجتماعية.

وتشمل هذه الحماية الضمان الاجتماعي (نظام الضمانات) المساعدة الاجتماعية (نظام الإسعاف) كما تتضمن نظام تعويض الإدارات العمومية للمواطنين عندما يصبحون ضحايا لمخاطر الحياة: (البطالة، المرض، الحوادث، الشيخوخة، موت الأقارب بالنسبة لغير البالغين إلخ). يتعلق الأمر أيضا بضمان

توفر حد أدنى من المصادر والحصول على الحاجات الأساسية (التربية، الماء، الغذاء، حفظ الصحة) لكل المواطنين.

وتضمن السياسة الاجتماعية في ظل نظام الدولة الراعية إنجاز أهداف برنامج الحماية الاجتماعية. وتتعارض الدولة الراعية عادة مع الدولة الحامية أو الدركية L'Etat Gendarme ou Protécteur التي ينحصر فيها تدخل الدولة في مستوى الوظائف التنظيمية، إلا أن بعض المفكرين السياسيين (Pierre Rosanvallon) يعتبرون الدولة الراعية امتدادا وتعميقا للدولة الحامية.

مبادئ الدولة الراعية:

تشتمل هذه المبادئ على مجموعة من الحقوق أهمها: الحقوق الاجتماعية، الحق في العمل، الحرية النقابية، الحق في التعليم، الحق في الصحة، حق العمال في المشاركة في إدارة مؤسساتهم. وكل هذه الحقوق تُجْمَعُ عادة تحت مقولة "الحقوق الاجتماعية" لأنها حقوق للمجتمع على الدولة، ولأن هذه الحقوق تترتب عليها واجبات تجاه الدولة. هذه الحقوق المميزة تقليديا للدولة الراعية ظهرت خلال القرن التاسع عشر وتتعارض مع الحقوق والحريات المجردة بما هي حريات صورية لأنها تتجاهل الفرد الملموس - العامل، المؤجر، المستهلك - والوسائل المادية لممارستهم.

إن الحريات الصورية تتعارض مع الحريات الفعلية، التي تجعل الدولة الراعية من تطبيقها على أرض الواقع مسألة أولية، أي الحريات التي تتناول الإنسان في واقع معيشه وتعطيه الوسائل الكفيلة بجعله يعيش بكرامة ظرفه كإنسان. تستدعي هذه الحقوق الاجتماعية تدخل الدولة التي يجب أن تحدد وتقود سياسات عمومية هدفها إعطاء صلابة وواقعية للحقوق التي يمتلكها المواطنون. يجب أن تتدخل في سوق العمل لضمان حق كل واحد في العمل، يجب أن توفر خدمات اجتماعية وأسرية لتضمن للعمال ولأسرهم الشروط

الضرورية لتطورهم، يجب أيضا أن تنظم التعليم العمومي لتضمن للجميع الولوج إلى التعليم والثقافة.

وبعبارة أخرى فإن الحقوق الاجتماعية تؤسس تدخل متسع باستمرار للدولة في مختلف قطاعات النشاط – القطاع الاقتصادي والاجتماعي والصحي – بواسطة القانون والنظم. ومن جهة أخرى يبرر تدخل الدولة إشباع الحقوق الاجتماعية على اعتبار أن الضمان المادي لكل واحد – والذي توفره الحقوق الاجتماعية – يمثل شرطا لممارسة الحقوق والحريات السياسية الأساسية من طرف الجميع. هذا التكفل بالمقتضيات الاقتصادية والاجتماعية من طرف الدولة طرح، منذ البداية، مسألة مدى توافق دولة الحقوق الاجتماعية مع دولة الحقوق – الحريات السياسية أو ببساطة الدولة الراعية مع دولة القانون.

٭ نموذج دولة القانون: L'Etat de Droit

توجد كلمة دولة القانون منذ ما يزيد على عشرين سنة في مفردات بحث القانونيين والفلاسفة والسياسيين. إلا أن هؤلاء المفكرين يتخاصمون أيضا، منذ ما يزيد على نفس الفترة، حول دلالة وتعريف دولة القانون. فبالنسبة للبعض تعد هذه الفكرة تحصيل حاصل على اعتبار أن كل دولة هي بالضرورة دولة قانون ترتكز على نظام معياري منتج تطبقه وتتحكم فيه السلطات المختصة في مختلف مجالات مهامها. وتعني بالنسبة لآخرين السلطة التنفيذية، وخضوع الإدارة والعدالة – بل السلطة التنفيذية ذاتها – للقانون المصوت عليه من طرف البرلمان، قانون لا يقبل، بما هو تعبير عن الإرادة العامة، أي اعتراض عليه: تتحدد دولة القانون هنا بوصفها الدولة الشرعية، دولة القانون، ولا يمكن لأي معيار آخر أن يُفْرَضَ على قوانين هذه الدولة. وبالنسبة لآخرين لا يمكن لدولة القانون أن تكون دولة لأية قوانين، فهنا يجب على القوانين ذاتها أن تكون خاضعة للمعايير الأسمى منها والتي تسمح بالتالي بمراقبة ممكنة للقوانين. وهناك تعارضا تقليديا بين دولة القانون والدولة الراعية.

تعطي هذه الحقوق الأولوية للحريات السياسية بوصفها شرطا وضمانة لاكتساب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وتتضمن: حرية الذهاب والعودة، الحق في احترام الحياة الشخصية، حق الخصوصية الجسدية، الحق في الأمن، حرية التعبير بمختلف تجلياتها تحديدا: الرأي والتأليف والكتابة، حرية الاعتقاد والاقتراع والترشح لشتى الوظائف العمومية للدولة. كل هذه الحقوق المجموعة تحت مقولة "الحقوق- الحريات" تعتبر تقليديا مُمَيِّزَة لدولة القانون. إنها تعطي الفرد قدرات عمل وتحدد دائرة أعمال لا يمكن للدولة أن تتصرف داخلها إلا وأثر ذلك سلبا على الطابع الديمقراطي المحدد لطبيعة تصرفاتها تجاه المواطنين. وتشكل هذه الحقوق، القابلة للتعارض مع سلطة الدولة، ضمان حرية الفرد. هذا الضمان تعززه أيضا الحقوق السياسية – حرية الرأي، التعددية، حق التصويت – التي تسمح بمشاركة المواطنين في النظام السياسي بجعلهم يساهمون في تشكل الإرادة العامة.

وينظر إلى دولة القانون على أنها دولة دنيا، لأن إحجام الدولة عن التدخل في كل قطاعات النشاط البشري هو الشرط الضروري للعب الحر للإرادات الفردية. ولا يعني ذلك أن سلطتها ملغاة هنا كليا بل أن دورها يكاد ينحصر في تحسين ممارسة الحريات الفردية. أي أن بإمكانها أن تحدد الإطار القانوني العام الذي يجب أن تتوافق داخله الحريات لا مضمون التوافقات ذاتها. ويمكنها أن تتدخل لتحريم أو معاقبة كل الممارسات التي من شأنها أن تعرقل استخدام الأفراد لحرياتهم. إن هدف القانون الوحيد، بوصفه الأداة الأساسية والمشرعة لتدخل الدولة، هو الدفاع عن هذه الحريات عن طريق منع كل ما قد يعطل لعبها الحر.

* نموذج الدولة في الاتحادات الفيدرالية:

يشكل نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية وسويسرا وكندا أمثلة على الاتحادات الفيدرالية التي تتوزع فيها ممارسات السلطة السياسية بين حكومة

عامة ووحدات فرعية تسمى على التوالي في هذه الحالات ولايات، كانتونات، أقاليم. الدولة الاتحادية الفيدرالية تخص المجتمع السياسي بأجمعه لأن هذا المجتمع وحده هو الذي يمتلك الصفات الأساسية للسيادة والاستقلال. والوحدات الفرعية ليست دولا بالرغم من وجود السكان ولأرض والحكومة التي تسن القوانين وتنفذها، فهي لا تستطيع أن تتجاهل الدساتير الفيدرالية أو تلغي الحكومة الفيدرالية أو تدير الشؤون الخارجية [١].

* نموذج الدولة العربية الحديثة:

تتعدد وتختلف الحكومات والأنظمة السياسية العربية الحالية. فمنها ما هو ملكي ومنها ما هو جمهوري أو جماهيري، والبعض الآخر في شكل سلطنة أو اتحادي فيدرالي كما هو الحال في الإمارات العربية المتحدة، وشبه فيدرالي مثلما في العراق. كل هذه الأنظمة السياسية – على اختلاف توجهاتها الليبرالية أو الاشتراكية أو الإسلامية – رسمت حدودها الجغرافية والإدارية الدول الغربية المستعمرة بعدما انتزعتها من سيادة الإمبراطورية العثمانية التي انهارت سلطتها المركزية في الأقاليم العربية منذ نهاية القرن الثامن عشر بسبب الهزائم العسكرية التي ألحقها الأوروبيون بها بعد الحرب العالمية الأولى والثانية. وباستثناء الشعب العربي الفلسطيني الخاضع لاستعمار العدو الصهيوني لحد الآن فإن كل الشعوب العربية قد نالت استقلالها خلال القرن العشرين. إلا أن نموذج الدولة الذي تأسس في المنطقة العربية في مرحلة ما بعد الاستعمار لا يعدو كونه تقليدا شكليا للبنية المؤسساتية لنموذج الدولة الوطنية الغربية الحديثة تحديدا من حيث مؤسساتها العسكرية والأمنية والإدارية.

إن الدولة العربية المعاصرة لعهد الحداثة السياسية وما بعدها – سواء أكانت سلطنة أو جمهورية أو مملكة أو اتحاد فيدرالي أو شبه فيدرالي – ما هي إلا نسخة

---

(١) أنظر نفس المرجع السابق. الصفحات ٥٢ – ٥٣.

مطابقة من حيث المؤسسات لأحد أنماط النظم السياسية المنتشرة في أوروبا. ولا توجد خصوصية لنموذج الدولة العربية المعاصرة نابعة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فهي في صورتها الحالية مؤسسة سياسية وقانونية واقتصادية مستوردة من الغرب، تتأثر بما يحدث في هذا العدو التقليدي من نوازل اجتماعية وتحولات سياسية واقتصادية وثقافية.

ومنذ نهاية السنوات الثمانين (١٩٨٠ م) تغيرت مكانة الدولة جذريا في أوروبا والولايات المتحدة على وجه الخصوص بسبب التأثير المزدوج للعولمة والبناء الأوروبي. فقد شكلت العولمة في مظهرها السياسي والاقتصادي عامل خارجي ينتقص من سلطة تدخل الدولة في السوق العالمي. بل إن القرارات السياسية والاقتصادية للعديد من الدول قد أصبحت تابعة لإرادة المستثمرين الكبار والمؤسسات الاقتصادية والإدارية الراعية لمشروع العولمة. وتحت تأثير هذه العولمة ذاتها فكت الدول الأوروبية ارتباطها مع اقتصاد السوق عبر خصخصة المؤسسات العمومية مما أدى إلى تخليها عن الإيفاء ببعض الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ذات الصلة بحقوق المواطنة.

كما غدت توجهات الاتحاد الأوروبي المشتركة تفرض نفسها شيئا فشيئا في عدة قطاعات من النشاط، مما يوحي بظهور كيان سياسي واقتصادي جديد يمتلك بعض صفات الدولة ويرمز إلى واقع سياسي جديد يتجاوز المفهوم التقليدي وإلى حد ما الحديث للدولة – الأمة. إضافة إلى أن اعتماد سياسة اللامركزية وزيادة سلطة الأقاليم أفقدت بعض الدول – مثل فرنسا – بعض سلطاتها الداخلية في تلك الأقاليم. إن التحديات الداخلية (المشاكل السياسية والأزمات الاقتصادية) والخارجية (قضايا الأمن والإرهاب أو الطموحات التوسعية الهادفة إلى المحافظة على المصالح الإستراتيجية لبعض القوى الدولية المتقدمة عسكريا واقتصاديا) وهشاشة القوانين المنظمة للعلاقات الدولية، إضافة إلى آثار العولمة المتنوعة، قد أحدثت اختلالا ملحوظا في مفهوم الدولة ووظائفها التقليدية والحديثة وحالت دون الوصول إلى أفضل فهم لها، مما يجعل منها واقعا يكتنفه الغموض ويطبعه

الاختلاف من بلد لآخر خاصة في ظل تنوع وتعدد المقاربات الماركسية والتعددية والمؤسساتية والإسلامية لهذا المعطى السياسي والقانوني المسمى دولة.

لا تدل هذه الاعتبارات المحايثة حاليا لفكرة الدولة في عصر العولمة على استحالة حصر هذه الفكرة ضمن دلالة محددة ثابتة، فهي في كل الأحوال إطار جماعي يساهم وجوده في تنظيم العالم الرمزي والعملي للمجتمعات، أو على أنها مؤسسة في طريقها إلى الزوال، لأنها مازالت صاحبة السيادة المعنية في كل المجتمعات بتدبير شؤون الوطن والمواطنين داخليا وخارجيا، إلا أنها يمكن أن تنحل في كيانات سياسية أقوى وأسمى (الاتحاد المغاربي، مجلس التعاون الخليجي، الاتحاد الأوروبي) تكون تجسيدا لتطلعات وإرادات شعوب جمعت بينها الوحدة الثقافية والاجتماعية والدينية عبر التاريخ.



الفصل الثاني
مفهوم المواطنة وأنماطها


@Ahmedyassin90

مفهوم المواطنة وأنماطها

تُستَخْدَمُ اليوم عدة دلالات للمواطنة. فيراد بها أحيانا الانتماء النشط إلى طائفة دينية أو جماعة مصالح أو طبقة اجتماعية أو عضوية في أي مجتمع سياسي مستقل، بل إننا نلاحظ أحيانا استعمال عبارة "المواطنة الخاصة"[1] مطبقة على الدائرة المنزلية. غير أن فكرة المواطنة تحيل في معناها الدقيق إلى فكرة المشاركة السياسية وحق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة. وهي تشكل الخاصية القانونية للفرد الذي يتمتع بحقوق يقوم في مقابلها بأداء مجموعة من الواجبات. وهذه الامتيازات التي من بينها حق التصويت، حق الترشح للوظائف الانتخابية، حق الخدمة في الجهاز الإداري للدولة، حق التملك، حرية الرأي والاعتقاد، تشترك في أن استخدامها يمثل عنصرا لا ينفصل عن عمل النظام السياسي بأكمله. وسواء أكانت المواطنة وطنية تتعلق بحقوق وواجبات الفرد داخل الدولة التي ينتمي إليها ويحمل جنسيتها، أو مواطنة عربية أو أوروبية أو أفريقية فإنها في دلالتها العامة عبارة عن مجموعة من الحقوق المادية والمعنوية، الفردية والجماعية، تتكفل الدولة بصيانتها وتمكين المواطنين منها في مقابل مجموعة من الواجبات يسدي بعضها المواطنون، في شكل خدمات، تحت إشراف ومراقبة الأجهزة الإدارية للدولة.

وقد وصف ترنس مارشال Terence Marshall في مقال له مشهور ظهر سنة ١٩٤٩ م الأبعاد المتتالية للمواطنة والتي انتشرت تدريجيا بحسبه خلال القرنين

---

(1) Voir: Anicet Le Pors: La citoyenneté . Presses universitaires de France . Paris .France . 1999. P.5

الماضيين في الغرب [1]. واقترح بهذا الخصوص رؤية خطية لتطورها شملت ثلاثة مراحل أساسية. ففي مرحلة أولى خلال القرن السابع عشر ظهرت المواطنة المدنية La Citoyenneté Civile بعدما تحقق الاعتراف بحق المساواة في المعاملة أمام القانون وتضمنت ذات الحق في الأمن الفردي وحرية الرأي والدين والتملك، وشملت في الآن نفسه حق المواطنين في الاستفادة من فرص حضور متساوية أمام المحاكم، وحقهم أيضا في الدفاع عن امتيازاتهم القانونية عندما تكون مهددة.

وتحققت بعد ذلك المواطنة السياسية La Citoyenneté Politique مع التكريس التدريجي للانتخاب العام ورفع الموانع الخاصة التي كانت تمنع بعض الجماعات (خصوصا اليهود والكاتوليك) من المشاركة في الوظائف العامة.

وتجد المواطنة السياسية تعبيرها من خلال مضمونها القانوني ومرجعيتها القطعية إلى الجنسية. ويترتب عليها أن للمواطنين الحق، شخصيا أو بواسطة من ينوب عنهم، في سن القوانين والحصول سواسية على الوظائف العمومية. وتضمن عدم مضايقتهم بسبب آرائهم، حتى الدينية، مادامت لا تخل بالنظام العام الذي رسمه القانون. كما تضمن لهم أيضا حرية التحدث والكتابة وطباعة الآراء ونشرها.

وانبثقت في الأخير المواطنة الاجتماعية La Citoyenneté Sociale بعد الاعتراف منذ سنة ١٩٤٥م بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية في دائرة المؤسسة وعالم العمل. من ضمنها الحق في العمل، حق المطالبة بحماية نظام الضمان الاجتماعي، إنشاء مؤسسات مطابقة لحاجات التكوين. ولهذا تمثل القضايا الاجتماعية بعدا أساسيا للمواطنة. وأدى هذا التصور، المُتَمَوْضِعُ ضمن منظور تطوري، إلى شرعنة كل مرحلة بالنسبة إلى المرحلة السابقة عليها. فالمساواة المدنية تمثل شرطا ضروريا للانتقال إلى المساواة السياسية، وهذه الأخيرة كانت ضرورية لفتح الطريق أمام المساواة الاجتماعية. وهكذا فإن هذه الحريات المكتسبة تعزز

---

(1) Voir Térence Marshall: Citizenship and Social class . Cambridge 1949 P.105 .

بعضها البعض: فالمساواة السياسية تقوى المساواة المدنية وتحميها من التجاوزات المحتملة، والمساواة الاجتماعية تثري مضمون المساواة السياسية وتعطيها دلالتها الكاملة.

لقد تحدث ترنس مارشال عن المساواة المدنية في فترة مازال فيها الأفارقة المهجرين إلى أمريكا والهنود الحمر (سكان أمريكا الأصليين) والنساء الأوروبيات الراشدات محرومين كلهم من ممارسة حقوقهم السياسية خصوصا حق التصويت والترشح في الانتخابات. لقد وجدت الحركات المناهضة لإتساع الحقوق منذ القدم، وتجسدت هذه المناهضة في المصير المخصص للنساء عبر العصور. فهذه الفئة من المجتمع أقصيت، على مستوى الحقوق السياسية والاجتماعية، من المواطنة الكاملة أو الجزئية وظلت في منزلة لا مساواة اقتصادية واجتماعية لفترة طويلة بغض النظر عن دورها الاجتماعي وثقلها العددي. حصلت الأمريكيات على حق التصويت على المستوى الإقليمي سنة ١٩٢٠ م، وتمكنت الكنديات من ممارسة نفس الحق سنة ١٩٤٠م. ولم تصبح النساء في فرنسا على سبيل المثال مواطنات كاملات إلى بعد سنة ١٩٤٥ م بقرار من الحكومة المؤقتة التي كان يرأسها الجنرال ديغول.

وتعزز هذا التحرر دوليا إثر إعلان الأمم المتحدة القضاء على التمييز ضد المرأة. وظل الهنود الحمر والأفارقة لفترة طويلة فئات غريبة ومُغْتَرَبة في المجتمع الأمريكي. فقد كانت هذه الجماعات خارج دائرة المواطنة الأمريكية على اعتبار أنها تابعة وتعيش وضعية عبودية تحول قانونيا دون الانتماء إلى جماعة المواطنين مما يترتب عليه عدم أهليتها للترشح أو التصويت في العمليات الانتخابية. كان هذا النمط من المواطنة يرتكز على العنصر البيولوجي وقد أثبتت النظريات الليبرالية، التي ترعرعت في أمريكا ذاتها وأوروبا ووجدت تعبيرها لدى بعض الفلاسفة الليبراليين مثل هيغل Hegel، أن هذا العنصر لا أهمية له إلا في العلاقات العائلية وليس في العلاقات التي تؤسسها الدولة والمجتمع المدني. وبعد حرب الانفصال وإلغاء العبودية تم اعتماد الإصلاح الخامس عشر سنة ١٨٧٠ م

الذي ينص على أن "حق التصويت الخاص بمواطني الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن رفضه أو الحد منه لأسباب مستنتجة من العرق أو اللون أومن حالة تبعية سابقة"[1]. عمليا، ظل من المستحيل على الأفارقة الأمريكيين ممارسة حقوقهم المدنية والسياسية (التسجيل في اللوائح الانتخابية في ولايات الجنوب تحديدا) بسبب وسائل ضغط متعددة مورست عليهم. ولم تختفي مظاهر مقاومة اندماجهم في المجتمع الأمريكي إلا في السنوات الستين من القرن العشرين.

وتدل هذه الأنماط من الإقصاء على أن غياب المساواة والحرية في أي مجتمع من المجتمعات مناقض لأخلاق الديمقراطية والفطرة البشرية والقيم الدينية السمحة وهو في نفس الوقت مؤشر على غياب روح المواطنة. فلكي تكون هناك مواطنة لا بد من تكريس المساواة بين المواطنين بغض النظر عن المقولات السوسيولوجية الملموسة المرتبطة بوجودهم كأفراد عمالا كانوا أو أصحاب معامل أميين أو أصحاب شهادات. ذلك أن المواطنة ضرورية لضمان تماسك النظام السياسي الديمقراطي، ووظيفتها تجاوز اللامساواة الفعلية من خلال التأكيد على وجود تعويضي لمساواة قانونية فعلية.

وبالإضافة إلى الأنماط السالفة هناك "المواطنة الاقتصادية". فالمواطنة لا تنحصر فقط في الدائرة السياسية وممارسة الحقوق المدنية، فهي تحتضن كافة مظاهر الحياة في المجتمع، خصوصا علاقات العمل التي أخذت أهمية متزايدة مع تطور الإجارة. ومن الضروري في هذا السياق تفادي التأثيرات السلبية للسياسة الاقتصادية على ممارسة المواطنة. فقد تتسبب سياسة خفض الاستهلاك العام، التي تمارس ضغوطا على نفقات الحماية الاجتماعية والمصاريف المخصصة للخدمات العامة، في إضعاف التضامن الاجتماعي وتقويض الوظائف الاجتماعية الكبرى وتزايد نسب اللامساواة كما هو ملاحظ في الدول ذات التوجه الرأسمالي الليبرالي.

---

(١) أنظر حول ذلك: الإصلاح الخامس عشر المتعلق بحقوق المواطنين الأمريكيين سنة ١٨٧٠م .

وينزع تدويل رأس المال اليوم إلى رَصِ عمليات الإنتاج وتوزيع العائدات وتحديد مميزات أنظمة الحماية الاجتماعية وفق معايير متدنية للغاية. كما زاد التقدم التقني من هشاشة العمل الحي. وقد هدد التأثير المشترك لهذين العاملين الأخيرين على نحو خاص اليد العاملة غير المؤهلة في الدولة المتقدمة اقتصاديا فوجدت نفسها معرضة لخيار البطالة أو الفقر. ونزعت الدول التي تتبنى سياسة اقتصادية محافظة إلى اختيار الحل الأول (البطالة) ومالت الدول ذات التقليد الأكثر ليبرالية إلى الحل الثاني (الفقر). في هذه الحالة كما في تلك تضرر التماسك الاجتماعي وفقد العمل قيمته ومنزلته الاجتماعية.

ويعتبر الحق في العمل من أبرز حقوق المواطنة الاقتصادية فهو هدف ذو قيمة دستورية. فعلى كل مواطن واجب العمل وله الحق في الحصول على العمل. والدولة تضمن الاستفادة المتساوية من التكوين المهني. كما تضمن حق التدخل في تنظيم وعمل المؤسسات العمومية. وكل عامل يشارك، من خلال ممثليه، في التحديد الجماعي لظروف الشغل وتسيير المؤسسات.

وقد أشار آ. غورزA.Gorz إلى مجمل هذه الامتيازات فكتب يقول: "إن عمل النظام الاجتماعي وإنتاجه وإعادة إنتاجه يفترضان العمل البشري، ومهما قل الزمن الذي يحتل العمل في حياة الجميع فإنه سيكون ضروريا للمواطنة الكاملة. وإذا ما اعتبرنا الحق في العمل حق للمشاركة في إنتاج الكل الاجتماعي واكتساب حقوق وسلطة فينبغي أن يفهم كحق سياسي"[(1)]. وإلى جانب الحق في العمل تمثل الملكية الخاصة صفة للمواطنة إلا أنها قد تعرف تحديدات تشكل هي ذاتها جزء من المواطنة. إن الملكية باعتبارها حقا ثابتا ومقدسا لا يمكن لأحد أن يحرم منها إلا إذا اقتضت المصلحة العامة، الملاحظة شرعيا، ذلك وبشرط التعويض العادل والمسبق للمالك. ويدل هذا على أن الفائدة العامة تتعالى على

(1) A.Gorz:Revenu Minimum et Citoyenneté. Futiribles , Numéro 184. Fevrier.1994.P.57.

الحق الفردي للملكية، وعلى أن دافع المصلحة العامة يبرر أحيانا وجود ملكية عمومية. نتيجة لذلك تغير مفهوم الملكية: فبعدما كان حقا فرديا يتحول إلى وظيفة اجتماعية [1].

ويمكن أن تعتبر المواطنة حصرية أو مشروطة. وتشمل الأولى الانتماء إلى الهيئة السياسية لأمة توحد الصلات المتبادلة والمصير الجماعي المشترك بين أعضائها. عندها تصبح المواطنة الحصرية متعارضة مع كل ولاء سياسي مماثل أو منافس لولاء المواطن للأمة الأصلية التي ينتمي إليها. إن هذا النمط من المواطنة لا يتجزأ ويفترض المرجعية الوحيدة للأمة. بمعنى أنها تضمن وجود هوية سياسية واحدة مرتبطة بالانتماء إلى الجماعة الوطنية.

وتتميز المواطنة المشروطة بمظهر ثنائي مزدوج: فهي منفتحة ومنغلقة. منفتحة من حيث كونها تشمل مجموع أعضاء الهيئة الاجتماعية، ومنغلقة من حيث كونها تتضمن إقامة خط فاصل بين المواطنين وغير المواطنين: لا يتعلق الأمر برسم حدود الجماعة الوطنية بصفة تقصي من هم أجانب بل أيضا تحديد من هم مدرجون في الجماعة الوطنية من دون الاستفادة من ممارسة الحقوق السياسية للمواطنة. بهذا تفقد المواطنة طابعها الكوني لكي تصبح تابعة لمجموعة من الشروط.

يتمثل الشرط الأول في الانتماء إلى الجماعة الوطنية: فلا يكون مواطنا إلى من تعترف الدولة بأنه أحد رعاياها. بالمقابل لا يستفيد الأجانب من حقوق المواطنة. بينما يتمثل الشرط الثاني في الجنسية بما هي الصلة القانونية التي تربط الفرد بالدولة. ويشكل مجموع الحقوق المدنية ماهية مرتبة هذه المواطنة فلا الحقوق الاقتصادية أو الاجتماعية تمنحها. وتقتضي فكرة المواطنة من نفس المنطلق الاعتراف بشرعية اهتمام الأفراد بالقضايا المتعلقة بهم مثل حقهم في الإعلام والتمثيل والمشاركة في صنع القرارات. غير أن هذه الامتيازات تلزم

---

(1) R.Pelloux:Le Citoyen Devant L'Etat. Presses Universitaires de France.1966.P.18.

المواطن الولاء التام للمؤسسات التي تعترف له بالحقوق. فهذا المواطن يمتلك حقوق سياسية واقتصادية واجتماعية مؤسسة للمواطنة إلا أن عليه أداء الواجبات المترتبة عليه. إن عليه أن يبرهن على وطنيته وعلى تخلقه بفضائل أخلاقية ومدنية مثل النزاهة في خدمة الدولة. إن لكل مواطن حقوق سياسية ترتبط بالمواطنة السياسية، التي تجد تعبيرها من خلال مضمونها القانوني ومرجعيتها القطعية إلى الجنسية. ولابد لكي تكتمل مواطنته من التمتع بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية. فهذه الحقوق مجتمعة هي أساس المواطنة الفعلية.

إن هذا المفهوم أساسي ومؤسس إنبنت حوله الصلات السياسية والاجتماعية في الغرب منذ نشأة المدينة الإغريقية. وقد شهدت تقلبات (إقصائها في عهد النظم الإقطاعية) وانعطافات (تطور الدولة – الأمة) إلا أنها لم تبقى مع ذلك في مُخيِّلة المجتمعات الغربية. ومنها انحدر مفهوم التنظيم السياسي خصوصا الديمقراطية. إنها دعامة التمثلات التي ترتكز عليها السلطة وتفرض من خلالها شرعيتها. تتجاوز النزعات الخصوصية الاجتماعية متيحة بناء أمة يتساوى في كنفها كل المواطنين. وهذا ما يؤسس سوسيولوجيا المواطنة. فبينما تنتمي السوسيولوجيا إلى حقل الواقعية، تصدر المواطنة عن مجال المعيارية، أي عن قدرة المجتمعات على التحرر من حتمياتهم الاجتماعية وخلق، فيما فوق الخصوصيات الاجتماعية، أمة سياسية.

غير أن المواطنة تفترض أيضا نمط مُعَيَن من العلاقات بين الفرد والجماعة تحيل إلى دائرة اختصاص المواطنِيَّة Le Civisme. كما تتأسس على توازن معقد للحقوق والواجبات وتتحدد عبر الاعتراف بفردية كل إنسان وبالانتماء إلى قيم مشتركة يرتكز عليها وجود الجماعة. فلا وجود لمواطنة من دون غايات وقيم محددة. أي أنها ليست فحسب مجموعة من الحقوق والواجبات. فهذه لا تمنح كامتيازات للمواطنين إلا من حيث كونهم يشعرون بانتمائهم إلى جماعة تحكمها قيم يتقاسمها الجميع حتى وإن كانت موضوع حوارات متناقضة أحيانا.


@Ahmedyassin90

الفصل الثالث
المواطنة والهوية


@Ahmedyassin90

المواطنة والهوية

المواطنة صلة اجتماعية وسياسية وقانونية، عندما تحمل معنى الحق القانوني للجنسية، تكون قائمة بين شخص ودولة، وتجعله يمتلك حقوقا دينية واقتصادية وثقافية وممارسة حقه السياسي شرط أن لا يكون محروما كليا أو جزئيا من ممارسة هذا الحق بسبب الحرمان من حقه القانوني الأساسي (الحرمان من الجنسية) أو بسبب إدانة جنائية (الحرمان من الحقوق المدنية). وبالإضافة إلى ذلك فإن لكل مواطنة هويتها الخاصة المرتبطة بمكونات الثقافة الاجتماعية والمعتقدات الدينية والنظام السياسي المعمول به في دولة ما، فهذه الاعتبارات ذات الصلة بالهوية تؤثر سلبا أو إيجابا في طريقة تَمَثُّلِ المواطنة لدى المواطنين ودرجة وطنيتهم ووعيهم بحقوقهم وواجباتهم العملية تجاه الدولة. فليست المواطنة مجرد مجموعة من الحقوق والواجبات تتضمنها المواثيق والمعاهدات الدولية أو ترتبها النظم السياسية وفق نصوص دستورية أو ذات طبيعة دستورية تختلف طبيعتها من دولة لأخرى ومن مجتمع لآخر مثلما أشار إلى ذلك بعض فقهاء العولمة. لأن ذلك يقتضي تجريدها من مضمونها الديني في حين أن الدين يشكل عنصرا أساسيا مُؤَسِسًا للمواطنة.

لقد تصور منظرو فقه العولمة هذه القطيعة بين الاعتبارات الدينية والاعتبارات الإنسانية في مجال تحديد ماهية المواطنة، إلا أن هذا الفقه العَوْلَمِي الجديد الذي يحاول مضاعفة عملية العلمنة داخل الفكر السياسي الإسلامي، ثم أَنْسَنَةُ وتغريب الدين الإسلامي من منطلق دائرة الفكر السياسي والاجتماعي الغربي، لم يأخذ بعين الاعتبار دور بعض الحركات الدينية في التمهيد لعقلنة المجتمعات وتحريرها من وصاية رجال الدين الفاسدين ومن معتقدات وتصورات

دينية مازالت تعد لحد الآن عوائق حقيقية أمام نشر قيم وثقافة المواطنة، معتقدات ذات صلة بحرية المرأة والتعصب الديني والسياسي الذي يرفض الحوار مع الآخر ولا يعتبر الممارسة الدينية مسألة ذاتية وشخصية على الإنسان أن يتدبر فيها أمره بنفسه.

ولم يتفطن منظرو هذا الفقه الجديد إلى أن فكرة المواطنة في المجتمعات الأوروبية ذاتها هي نتاج لثورات متعددة: سياسية وعلمية ودينية تحديدا منذ عصر النهضة الأوروبي. وكل هذه الثورات المُؤَسِسَة للمواطنة في الفضاءات الاجتماعية للدول الغربية أصبحت من مكونات الهوية السياسية والاجتماعية للإنسان الأوروبي. فهناك إذن تداخل وتكامل بين الاعتبارات السياسية والقانونية والدينية والاجتماعية للمواطنة.

ولا تتحدد المواطنة في ضوء هوية المجتمع أو الأمة الواحدة فحسب بل تتحدد أيضا بواسطة مجموعة من القيم الأساسية لعل من أهمها:

- المدنية: La Civilité

يتعلق الأمر بموقف من الاحترام إزاء المواطنين الآخرين (أدب، كياسة، اللياقة)، وتجاه مبادئ وأماكن الفضاء العمومي (مثل وسائل النقل). إنها اعتراف متبادل وتسامح للأفراد فيما بينهم باسم احترام كرامة الشخص البشري الذي يسمح بتناغم وانسجام كبير في المجتمع. يتعلق الأمر إذن بمراعاة أخلاق المصلحة العامة عبر تنظيم فضاء عمومي مشترك للمواطنين يمكن تصوره من منظور مستويات متعددة: محلي، وطني وعالمي. هذا الفضاء العمومي يبتكره تجمعا حرا من الرجال والنساء يشاركون فيه ضمن مساواة للحقوق. ويتمتع هذا الفضاء العمومي للمواطنين ببعد خاص: إنه مساواتي. وهذه المساواة في الحقوق والكرامة تجمع بين جماعة من المواطنين يتقيدون بسلوكيات عامة يحترمون في ضوئها بعضهم البعض. هذا البعد المعياري للمواطنة يحيل إلى عملية المشركة La Socialisation بواسطة المعايير والقيم الديمقراطية أو المدنية.

ويرتكز هذا البعد على مفردات أخلاقية مفادها أن الحقوق والحريات، الواجبات والمسؤوليات تشكل مرجعيات تُستنبط منها الحجج في الحوارات العمومية المتعلقة بمسائل المواطنة. وقد اختلفت النظريات السياسية حول طبيعة ودور هذه المرجعيات. فالنظريات الليبرالية الديمقراطية المختلفة لا ترتكز كلها على النزعة الفردية وحدها أو على القيم الجماعية والكلية بوصفها أسس معيارية للمواطنة الديمقراطية إلا أنها تتأسس بدرجات متفاوتة على عمليات المشركة التي يجب أن تلعب دور نقل القيم الديمقراطية.

وبينما تشير النظريات السياسية المحافظة إلى الدور الذي تلعبه المشركة الأولية للقيم الديمقراطية بصفتها أساسا معياريا للمواطنة، ترتكز النظريات الليبرالية تحديدا على نقل المبادئ الديمقراطية الكونية بواسطة التربية والمشاركة الصورية في الدائرة العمومية. وتتضافر القيم الأسرية والاجتماعية المستمدة من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف مع الاعتبارات السياسية والقانونية ليشكلا معا أساسا معياريا للمواطنة في المجتمع السياسي العربي. هذا الأساس متغير بحكم تغير وتباين مبادئ الاجتهاد والتأويل لنوازل الواقع الاجتماعي والمعرفي في المجتمعات العربية والإسلامية. ففي هذه المجتمعات لا يلعب القانون الوضعي دور المرجعية الوحيدة للحقوق والواجبات بل لابد له أن يتطابق إلى حد كبير مع مقتضيات العادات والتقاليد ومع ثوابت ومرتكزات الشرع الإسلامي بحيث تكون حقوق المواطنة امتدادا للعلاقة التي حددتها الشريعة بين الحاكم والمكوم، وهذا المحكوم لا يشترط فيه ركن الإسلام، أي أن يكون مسلما، لأن المواطنة العربية ذات المرجعية الإسلامية تتسامى على الاختلافات العقائدية وتنفتح على الإنسان من حيث هو إنسان دون تمييز في اللون أو العرق أو الدين أو اللادين.

- حِسُّ المواطنيَّة Le Civisme

يتمثل حس المواطنيّة أو الإخلاص للوطن على المستوى الفردي في احترام القوانين والقواعد المعمول بها، وفي الوعي بالواجبات تجاه المجتمع. وبصفة عامة

يرتبط حس المواطنيّة بسلوك نشط للمواطن في الحياة العمومية. إنه العمل من أجل ترجيح المصلحة العامة على المصالح الشخصية. وعلى هذا فهو يمثل بعدا أساسيا من أبعاد المواطنة.

- التضامن La Solidarité

يعبِّر التضامن كقيمة مُحفِّزة لثقافة المواطنة عن توافق أفراد المجتمع وعن الإحساس بالواجب الأخلاقي والاجتماعي، الذي تقتضيه قيم المجتمع، تجاه الآخرين. إنه مهم من منطلق أن الأفراد ليسوا مجرد أفراد متساكنين بل أفراد مرتبطون بالرغبة في إنجاز مشروع معين يعزز من حقوقهم الجماعية ويترجم رغبتهم في العيش المشترك. إنه يناسب موقف انفتاح على الآخرين ويجسد المبدأ الإسلامي للأخوة والتعاون: يقول تعالى "يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وإذا حللتم فاصطادوا ولا يجرمنكم شنئان قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب"[١]. وهذا التعاون ليس معنويا ورمزيا فحسب بل ماديا كذلك: يقول تعالى "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم"[٢]، ويقول تعالى "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وءاتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم

---

(١) سورة المائدة . الآية ٢ .

(٢) سورة آل عمران . الآية ٩٢ .

المتقون "[1]. فالآيات القرآنية مليئة بمعاني التعاون والتضامن وثقافة العيش المشترك القائمة على مبدأ العهد والتعاقد وتنمية سبل تحقق المصلحة العامة. وهذه القيم الإسلامية النبيلة لا تقتصر على تقويم وتوجيه سلوك المسلم بل تشمل علاقة الإنسان بالآخرين سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين، مما يجعل من الدين الإسلامي معينا لا ينضب لقيم المواطنة وقواعد العيش المشترك.

وتلعب السياسة العمومية دورا أساسيا في استمرار وبث روح التضامن بين أفراد المجتمع، وهي مدعوة للقيام بدورها في هذا المجال من خلال الخدمات المجانية وشبة المجانية التي تسديها للمجتمع. هذه القيم مجتمعة تشكل جزء لا يتجزأ من الثقافة الاجتماعية وهوية المجتمع، وتختلف طبائعها باختلاف العقل الاجتماعي الذي أنتجها , فهي في العقل الاجتماعي المُنَظِمْ للمجتمعات الشيوعية قيم أيديولوجية خالصة يتبناها الفرد فَتُستَلَبُ سعادته وأحيانا بعض حقوقه، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالحقوق السياسية، في سبيل ما يُعْتَقَد أنها مصلحة الكل في حين أن المستفيد الأول هو البنية السياسية الفوقية وأجهزتها الحيوية داخل المجتمع وفي نطاق السلطة السياسية.

وتتقلص في المجتمعات الرأسمالية ذات نمط الاقتصاد الليبرالي الجديد بعض قيم المواطنة بسبب منطق اقتصاد السوق وحرية التنافس الصارمة التي تقصي خارج دائرة المؤسسة الإدارية والاقتصادية الخاصة الكفاءة الأقل مردودية لصالح الأكثر مردودية وأحيانا بحجة عجز المؤسسة ماديا عن تغطية تكاليف وأجور العمال. تكتفي الدولة في هذا النمط من نظم الاقتصاد بلعب دور الموجِه المحايد لاقتصاد السوق، وهذه الثغرات التي تبقيها الدولة مفتوحة يتضرر منها عدد غير قليل من المواطنين حتى وإن كانت الدولة تتدخل أحيانا لإعادة التوازن بين مقتضيات اقتصاد السوق وحاجات المجتمع.

---

(١) سورة البقرة . الآية . ١٧٧ .

أما في نموذج المجتمع العربي الإسلامي فإن هذه القيم - المدنية، التضامن، حس المواطنيّة - متجذرة في صميم الضمير الجمعي المُوَجِهُ لسلوك الأفراد داخل المجتمع. وهي بمثابة قيم قبلية تُتَرْجِمُ خصوصية الهوية العربية وتعكس أبعادا أساسية منها. لأن المواطنة، من حيث هي حقوق وواجبات، عندما لا تتمظهر في الفضاء الاجتماعي الذي ينتمي إليه الأفراد تبقى فكرة مجردة ومثل أعلى يتوق الإنسان إلى تجسيد قيمه في الواقع الاجتماعي والسياسي. فهي إذن تمظهرا لهوية مشتركة. أولا: لأن المواطنين داخل الدولة الواحدة يمتلكون جميعا نفس الجنسية بما هي صلة قانونية تعطي لكل فرد صفة مواطن للدولة. وهذه الصلة القانونية التي تربط الفرد بالدولة يشترك فيها جميع المواطنين أيا كانت الطريقة التي اكتسبوا بها الجنسية (حق الدم، حق الأرض، الزواج).

إنها دليل على أننا نشكل جزءا من جماعة خاصة ليس فقط على المستوى القانوني المحض، بل أيضا بصفة عملية جدا. تُظْهِرُ المواطنة أيضا الارتباط بنفس الجماعة السياسية: الأمة. ثم إن المواطنة تمظهرا لهوية ثقافية وتاريخية مشتركة. وبهذا المعنى فإن المواطنين العرب يتقاسمون، في كل دولة عربية، إرث لحظات أساسية: المثل الأعلى الإنساني والأدبي الجاهلي، تراث الفكر الإسلامي، النهضة العلمية العربية والإسلامية التي مهدت لنهضة الغرب في مجالات علمية متعددة خلال القرن الخامس عشر وما بعده، تاريخ الفتوحات الإسلامية، وحروب التحرير من المستعمر (عصر المقاومة) والغزاة الأوروبيين، وتأسيس الدولة الوطنية الحديثة.

إن المواطنة تسير جنبا إلى جنب مع بناء ذاكرة الوقائع المتميزة في تاريخ الأمم والأوطان. وهي مبدأ تضمين يدمج في الحياة السياسية ذاتها الأمة الديمقراطية، مجموع المواطنين، بغض النظر عن اختلافهم في العرق، الدين، المهنة، العمر والجهة، المجتمعون ضمن نفس الوحدة المواطنيِّة ذات الأفق الحضاري والاجتماعي الواحد. هذا الانتماء وهذه المواطنيِّة هما مصدر الهوية الجماعية في شكل إحساس وطني للتضامن قادر على تجاوز المصالح الخاصة

والهويات النوعية، وعلى القضاء على مظاهر اللامساواة والصراعات الداخلية المحايثة للفضاء الاجتماعي والسياسي للدولة.

يختلف هذا البعد الهُوَوِي للمواطنة من مجتمع لآخر. ففي المجتمعات الغربية: يحيل في المقام الأول إلى الانتماء الوطني بوصفه معيارا صوريا يحدد العلاقة بين المواطن والدولة. فبحسب النماذج الكلاسيكية للمواطنة، في هذه المجتمعات، تتحدد الهوية السياسية للمواطن على أساس هويته الوطنية. وهذه الهوية ترتكز بدورها على مفهوم الأمة المتجانسة ثقافيا واجتماعيا ودينيا. تشهد الدولة الغربية الواحدة حاليا تعددا في الهويات. كما تشهد النماذج الوطنية الغربية المختلفة درجات متفاوتة من التسامح والاعتراف بالمصالح والنزعات الخصوصية في الدائرة العمومية.

أثار هذا التصدع في هوية المجتمعات الغربية ردود فعل سياسية واجتماعية تنادي بصيانة خصوصية هوية المجتمعات الأوروبية. وتتجسد هذه الردود في مواجهة تيارات الهجرة، والتصدي لما تعتبره بعض التيارات السياسية الغربية اليمينية المتطرفة، خطر أَسْلَمَةُ المجتمعات الغربية وتشويه هوياتها بإدخال عناصر هوية مغايرة لها.

هذه المغايرة ليست فحسب، بالنسبة لهذه التيارات ومن يعتقدون في فكرة الحضارة النموذجية (حضارة الغرب)، انتهاك للضمانات التي تؤمنها حريات المواطنة، مثل خصوصية الحرية الدينية وعدم منافستها بأية عوامل أو نشاطات دينية أخرى قد تحجب تفردها أو ربما تكون بديلا عنها، بل ينظر إليها في دائرة الثقافة السياسية والاجتماعية الغربية على أنها تُخِلُ بوحدة وتوافق الهوية القومية ذات المكونات والأصول المختلفة تماما عن تلك الخاصة بالهوية العربية الإسلامية، أصول تمتد إلى الإغريق القديمة والإرث الحضاري المسيحي الروماني.

وهذا التناقض بين مبادئ الديمقراطية ومقتضيات حقوق المواطنة وبين التعصب للفكر والثقافة المُؤَسِسَة لهوية الإنسان الأوروبي نلاحظ بعض تجلياته في سياسات بعض الدول الغربية مثل فرنسا التي أقرت جمعيتها الوطنية - بتاريخ

١٣- ٠٧ - ٢٠١٠ف - مشروع قانون يحظر ارتداء النقاب في الأماكن العامة (كالحجاب) أو مثل سويسرا التي أجرت استفتاء شعبيا، في شهر ديسمبر ٢٠٠٩ م، حول بناء مآذن المساجد، فكانت النتيجة أن غالبية السويسريين يعارضون بناء المآذن. بل إن وزارات الهجرة والهوية القومية في العديد من الدول الأوروبية (فرنسا على سبيل المثال) قد أصبحت تتساءل عن مصير هويتها الوطنية في عصر العولمة وفي ظل تيارات الهجرة المتدفقة إليها. على اعتبار أن المحافظة على هذه الهوية جزء لا يتجزأ من ثقافة وقيم المواطنة.

وخلافا لما تعيشه الهويات الغربية من تمزقات واضحة بسبب الصراع الثقافي بينها وبين الثقافة الأمريكية المهيمنة وشبه كلية الحضور في المجتمعات الأوروبية، ثم بسبب غياب الوحدة الدينية واستقلال مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد عن مجال الإيمان، فإن الانتماء الصوري للأمة في المجتمعات العربية والإسلامية يعني بالضرورة أن هناك تماثلات ذاتية بين المواطنين العرب. وهذه التماثلات المُحَدِدَة للهوية العربية ذاتية وليست موضوعية، أي أن أساسها ومنطلقها الذات البشرية المؤمنة بمعتقدات وثقافة هذه الأمة وليس أصلها أو فصلها. وهذا التماثل المبني على مبدأ تَقَبُلْ المغايرة العرضية الطارئة، لأن من طبيعة المجتمعات العربية التجانس الاجتماعي والثقافي ولكنها تنفتح على الآخر وتتفاعل معه بحيث تصبح خصوصية هويته عنصر إثراء وتجدد لهويتها وليس عنصر صدام وتنافر، هو المحرك لديمومة الهوية العربية وتجددها وتماسكها عبر التاريخ.

غير أن هذا التماسك الظاهري للهوية العربية يواجه الآن تحديات حقيقية ناجمة عن الصراع الحضاري المُمَيِّزْ لهذه المرحلة، مرحلة ما بعد الحداثة المُتَمَيِّزة بالتفتت والاختلاف والتنوع المعرفي وبنوع من العدمية الثقافية والدينية والسياسية، وعن عوامل سياسية تأتي في مقدمتها مسألة المواطنة وما يترتب عليها من حقوق وواجبات.

لقد أصبح حق المواطنة، في الدوائر السياسية الغربية ولدى بعض منظريها، مدخلا ملائما لتفكيك الهويات والقضاء عليها. بحجة أن التعصب لثوابت الهوية،

من لغة ودين وقيم اجتماعية وروحية وإرث حضاري مشترك، يُعَدُ سلوكا لا ديمقراطيا مناف للمواطنة. فلا بد للهوية الأصلية، بحسب هذا المنطق الأورو – أمريكي تحديدا – أن تذوب في الهويات الأخرى إلى أن تخرج في صورة مغايرة لماهيتها الأصلية. لأن مبادئ هذه الهويات – عادة الوافدة أو الفرعية الخاصة بالأقليات – يضمنها حق المواطنة، وكل تعارض أو إقصاء لهذه المبادئ يكون في نفس الوقت نفيا للمواطنة في مجملها. أي أن المواطنة هي التي تُحَدِدُ منطق تفاعل الهويات وليس العكس. يتناقض هذا الطرح الأيديولوجي الغربي وخصوصية الهويات القومية الأخرى وخصوصا الهوية العربية. فهو يسعى إلى إحلال الاعتبارات السياسية والأيديولوجية، في تصور المواطنة، محل الاعتبارات التاريخية والحضارية. مما يجعل من الاعتراف بالهوية الفئوية أو القومية مجرد حق من حقوق المواطنة في حين أنه لا مواطنة بدون هوية.

ليست المواطنة بديلا عن الهوية، وهي لا تعني التفاعل الإجباري بين الهويات أو هيمنة إحداها على الأخرى. وإنما المواطنة دعامة إضافية للهوية وامتداد لها. ولا يمكن لحق من حقوق المواطنة أن يحل محل حق من حقوق الهوية. فلا يمكن مثلا لحق حرية التعبير، باعتباره حقا من حقوق المواطنة، أن يُشَرِعَ لانتهاك الرموز والشعائر الدينية المُؤَسِسَة، من بين عوامل أخرى، لهوية معينة والتكن الهوية العربية الإسلامية. لأن منطقا سياسيا وعلمانيا كهذا يفضي لا محالة إلى التناقض بين المواطنة والهوية، وإلى مصادرة الحق الجزئي للحق الكلي طالما أن المواطنة مسألة شخصية بالدرجة الأولى ووضعية مرتبطة بالفرد في حياته الملموسة بينما الهوية هي جوهر الذاكرة الجماعية، وإطارا عاما ومشتركا بين كل أعضاء المجتمع أو بين كل أعضاء الأمة.

هذا التفاعل السلبي بين المُمَيزَاتِ القبلية للهوية، القيم الاجتماعية والدينية والثقافية، والحقوق البعدية للمواطنة، مدنية وسياسية واقتصادية وثقافية، بعث تحديات واقعية تعرضت لها المجتمعات العربية منذ عصر الاستعمار وأصبحت واقعا ملموسا في هذه الحقبة من عصر العولمة، وهي تحديات مصدرها عوامل

المقاومة الذاتية المحايثة للهوية العربية والرغبة في تفكيكها أو الهيمنة عليها أو تفتيتها ضمن هويات أخرى قد تكون دخيلة أو مجاورة لها من وجهة النظر الثقافية والتاريخية مثلما هو حال هوية الأقليات التي تعيش داخل المجتمعات العربية.

هذه الرغبة في تفكيك الهوية العربية أو إعادة تشكيلها عبر مقولة المواطنة جلية في الخطاب الأيديولوجي الغربي، الرسمي وغير الرسمي (منظمات المجتمع المدني) ونقرأها أيضا في نصوص غربية عديدة تتخذ من العوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية وأحيانا العسكرية للعولمة منطلقا لهدم مقومات الهوية العربية. ففي مناهج وأطروحات الفكر السياسي الغربي الما بعد – حداثي يُنْظَرُ إلى وحدة الهوية العربية على أنها حصن حصين مضاد لإمكانات وفرص الاستيعاب السَلِسْ لقيم المواطنة، على اعتبار أن الهوية، في منظور العقل الأيديولوجي الغربي، تحيل إلى العودة إلى الأصول بينما تحيل المواطنة إلى الحاضر وإلى ما ينبغي أن يكون أي إلى مجموع القيم الغربية الديمقراطية التي يجب على الهويات الأخرى أن تنفتح عليها وتدمجها في بنيتها السياسية والاجتماعية والثقافية. ومادامت المواطنة مشروعا سياسيا يربط الحاضر بالمستقبل والهوية مقولة حضارية تعود بهذا الحاضر إلى الماضي فلا بد أن تتشكل الأخيرة طبقا لما يلبي حاجات الحاضر والمستقبل أي طبقا لمقتضيات المواطنة.

وقد دأب المفكر السياسي الغربي على قراءة الهوية من منظور مركزيته العقلية والحضارية هذه، مركزية تتصور قيمها كونية صالحة في كل زمان ومكان، في حين أنها نسبية ومتساوية اكسيولوجيا مع غيرها من قيم الأمم والشعوب الأخرى على أقل تقدير.

إن هذه القراءة الأيديولوجية الأخيرة للهوية جديرة بأن تدفع بالمفكر العربي إلى إعادة النظر في ما قد تؤول إليه هويته خاصة وأن السؤال حول الهوية قد أصبح سؤالا مركزيا في مرحلة العولمة الحالية التي يُنْظَرُ إليها على أنها محاولة لبلورة هوية كوسمبوليتانية، هي في جوهرها هوية غربية مُعَوْلَمَة، تقوم على

أنقاض هويات الأمم والقوميات الأخرى. ذلك ما تشهد عليه الحوارات الفكرية الحالية حول الهوية ومصيرها. فقد أصبحت مسألة الهوية تستأثر حاليا باهتمام واسع النطاق لدى المفكرين العرب والغربيين على حد سواء.

ويعود هذا الاهتمام في جانب منه إلى تجذر هذه المسألة في الأفكار الفلسفية والمعتقدات الدينية والتصورات الاجتماعية للأمم والمجتمعات عبر التاريخ. فقد اعتبرها الفلاسفة منذ العصر الإغريقي القديم مبدأ أساسيا من مبادئ الفلسفة، كما وظف فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط هذه الفكرة في دراساتهم الإلهية والمنطقية. وابتداء من العصر الحديث انتشر استعمالها في المجالات المعرفية المختلفة بدء من الأتنولوجيا والسياسة ومرورا بالألسنية والتحليل النفسي إلى أن أصبحت موضوعا يهم كال المجتمعات ويميز الثقافات عن بعضها البعض.

وإذا كان اهتمام الفكر الغربي الحديث بمسألة الهوية نابع من نزعته المركزية العقلانية، المتجسدة في شعوره بالتفوق وبضرورة السيطرة على الشعوب الأخرى ودمجها في الهوية الحضارية الأورو - أمريكية عبر دمقرطتها وتلقينها قيم مواطنة هذه الهوية الأخيرة، ومن نزوعه بعد ذلك مع نهاية السنوات السبعين وما بعدها إلى الترويج لأفكار الاختلاف والتباين والمغايرة بوصفها أساس الهويات الفردية والقومية، فإن عمليات الغزو الفكري والعسكري الأوروبي للعالم العربي والإسلامي منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تحديدا هي التي جذرت وعمقت إحساس الإنسان العربي المسلم باختلافه وتميزه وبالتالي بخصوصية هويته العربية.

والمقصود بالهوية العربية العلامات المُمَيِّزة للمجتمعات العربية عن غيرها من المجتمعات غير العربية. وعادة ما يجمع بين الأعضاء الذين يشعرون بأن لهم هوية عربية الإرث التاريخي، الأصول الاجتماعية المشتركة غير المتجانسة بالضرورة، اللغة، الثقافة الواحدة بمفهومها العام والدين ثم الإطار الجغرافي الذي لا يعتد فيه من وجهة نظرنا بالتجزئة الحالية للبلاد العربية بل يعتبر من حيث وحدته الأصلية التاريخية والوضعية التي يجب أن يكون عليها وإن غدا

حاليا مجرد واقع ماثل في الأذهان لا أكثر. فهي[*] بمثابة شجرة جذورها المثل العليا الاجتماعية الموروثة عن الجاهلية والقيم الإنسانية والروحية الإسلامية وجذعها اللغة المُعَبِّرة عن هذه القيم والمثل وفروعها الذوات البشرية المؤمنة بهذه القيم والمنتمية إلى الفضاء الجغرافي والاجتماعي والثقافي للعرب. وتُظْهِرُ الدراسة الجنيالوجية لنمط تشكل وتطور الهوية العربية إحساس الإنسان العربي عبر العصور بخصوصيتها وتميزها عن غيرها من هويات القوميات الأخرى. هذا النمط، نمط تشكل وتطور الهوية العربية، وجد تعبيره الأول في النسق القيمي الاجتماعي والنتاج الأدبي الخاص بالمجتمع العربي الجاهلي، أي مجتمع ما قبل الإسلام.

عندما نستحضر خصوصية هذا المجتمع نجد أنه كان مجتمعا قبليا عشائريا، تحكمه قيم البداوة وثقافتها، وبالنظر إلى كون الموروث اللساني العربي المتمثل أساسا في الشعر وفن الخطابة، قد شكل جزء جوهريا من تلك الثقافة، فإن الفكر والعالم المعيش لهذا المجتمع قد وجد في التعبير الشفوي والخطاب المنسق الشكل الأمثل للتعبير عن قيمه الاجتماعية وتجاربه الفنية. لم تكن وسيلة التعبير عن هذه القيم والمثل العليا الجاهلية طرق التعبير الخارجة عن دائرة الثقافة العربية في ذلك الوقت، تحديدا الرسوم والمنحوتات والمنمنمات الوافدة من الفرس والبيزنطيين إلى الجزيرة العربية، بل الإبداع الأدبي العربي: النثر عموما وعلى نحو خاص القصيدة التي كان يتغنى فيها الشعراء بالفضائل الفردية والقبلية، كالشجاعة والمروءة، كل الفضائل التي كانت ترمز إلى المثل الأعلى الإنساني الذي كان يتوق إليه مجتمع العرب قبل الإسلام.

ولعل هذا ما يفسر تحفظهم ورؤيتهم الانتقائية للأدوات والآثار الفنية التي كانت تفد إليهم من بلاد فارس ومن الروم. فلم تكن لها عندهم قيمة اجتماعية

(*) أي الهوية العربية: ومن بين هذه المثل العليا المروءة، الكرم، الشجاعة، الاعتزاز بالذات، البلاغة . الوفاء . والحلم .

أو سياسية أو أدبية خالصة وإنما قيمتها طقوسية لا أكثر. فقد لوحظ أن البدو العرب كانوا ينظرون إلى ما يفد إليهم من منتجات فنية وتقنية (أدوات وأسلحة) نظرة نفعية عرضية إلا أن هذه المنتجات لم تكن مُؤَسِسَة للذاكرة الجماعية المُحَدِدَة لقيمهم الاجتماعية (القبلية). فهي منتجات قابلة للمعالجة، وهذه المعالجة لا تتجاوز التزويق ولا تسمح إلا بالاستخدام النفعي، ولكنها لا تلعب دورا أساسيا في طبيعة علاقاتهم الاجتماعية ورؤيتهم المركزية للعالم. ولهذا فإن نمط حياة هؤلاء البدو العرب، وكذلك الثراء اللفظي للغتهم، قد حدد اتجاها آخر عبرت فيه القبائل العربية عن المثل الإنسانية المُؤَسِسَة لهويتها، وتمثل هذا الاتجاه في النصوص الأدبية، وبخاصة الشعر والحكم والأمثال، أما التماثيل والأصنام والآثار الفنية التي نقلوها من الحضارات المجاورة لهم فلم تكن لها قيمة سياسية أو اجتماعية عليا بل قيمتها طقوسية لا غير.

وعندما جاء الإسلام لم يلغي كليا المفهوم الجاهلي للهوية العربية وإنما حاول تصحيح النموذج الاجتماعي والبدوي القديم الخاص بعصر الجاهلية. لقد عمل الإسلام على نقل فكرة الهوية العربية من الدائرة الضيقة للمجتمع العشائري الجاهلي إلى دائرة المجتمع الإسلامي الواسعة، أي دائرة الأمة، طبقا للحديث القائل "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى". إلا أنه لم يقصي تماما ودفعة واحدة المرتكزات المعيارية الأصلية لهذه الهوية، الأمر الذي يبدو جليا في تعامل الإسلام مع بعض العادات والأفكار الموروثة عن الجاهلية بصفة مرنة وتدريجية خاصة عندما لا تتعارض مع مبدأ التنزيه المطلق للذات الإلهية الذي بشر به الإسلام.

كان الإسلام مشروعا حضاريا لمراجعة وإعادة تأسيس العلاقة بين الإنسان والله وبينه وبين الكائنات الأخرى. فلم يستهدف القضاء على القيم الاجتماعية النبيلة الموجودة قبله ولم ينبذ الوحدة الاجتماعية التي تشكلت في نطاقها الهوية العربية: القبيلة: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا

وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم»[1]، بل احتوى مرتكزات الهوية العربية القديمة ضمن مفهوم فلسفي وديني أوسع وأكثر انفتاحا من النموذج الجاهلي للهوية العربية القائم على التعصب لقيم ومعتقدات القبيلة والعشيرة، وأحل محل ذلك النموذج مفهوم جديد للعقيدة، عقيدة التوحيد، وللعدالة: العادلة الاجتماعية المرتكزة على وحدة الطبيعة البشرية ومبدأ المساواة بين أنواع الجنس البشري.

ولم تكن استعانة الفرق الكلامية الإسلامية، ممثلة في المعتزلة، بالتراث الإغريقي محاولة لتحصين العقل العربي بقدرما هي محاولة للمحافظة على الهوية العربية من تأثير الثقافة اليونانية الوافدة وإعادة الاعتبار لها بعد أن دأب الفكر البيزنطي والفارسي، قبل هزيمة الروم وطرهم من بلاد الشام وفتح بلاد فارس في عهد عمر بن الخطاب، على الترويج لكونية قيمهم الحضارية وسموِّها على تقاليد وثقافة القبائل العربية خلال مرحلة ما قبل ظهور الإسلام. فقد بادر التيار العقلاني الاعتزالي إلى التأكيد على أولوية العقل على النقل لكي يقطع الطريق أمام التيارات التشبيهية والتجسيمية التي بدأت أفكارها تنتشر وسط المجتمع العربي.

اعتبر المعتزلة أن العقل مصدر القيم الأخلاقية والجمالية، وأنه واحد تكمن ماهيته في طبيعة البشر الواحدة. لم يكن الجدل الكلامي والفقهي في فكر المعتزلة مجرد محاولة لمعالجة إشكالات فقهية وعقائدية خاصة بل أسلوبا في المشاركة السياسية، عبر ممارسة الكلام والتأمل، ومنهجا للتصدي للثقافة الدينية والاجتماعية الفارسية والبيزنطية. سعى المعتزلة إلى عقلنة النموذج الاجتماعي والسياسي الجديد الذي بشر به الإسلام.

وتجلت عناصر هذه العقلنة في إخضاع النص القرآني لمبدأ التأويل تفاديا للنزعات التشبيهية والتجسيمية وللمواقف والأحكام الشرعية المتطرفة، ثم في

(١) سورة الحجرات . الآية ١٣ .

رفض فكر الجبر الذي روج له بنوا أمية لإضفاء المشروعية على سلطتهم وتبرير ظلمهم وفسادهم. لقد أضفى المعتزلة على عناصر الهوية العربية القديمة، أي تلك التي احتفظ بها الإسلام من الفترة الجاهلية، والجديدة، أي تلك التي فصلتهم عن ماضيهم الوثني وتعصبهم القبلي، طابعا عقلانيا. ويقف هذا الطابع العقلاني للمجتمع العربي المسلم الذي بدأ مع الرسول صلى الله عليه وسلم واستمر مع صحابته (الخلفاء الراشدون) وراء نجاح الهوية العربية في التكيُّف مع المكوِّنات الثقافية والقيم الاجتماعية المُؤَسِسَة للهويات غير العربية التي احتك المسلمون العرب بأصحابها في مرحلة الفتوحات الإسلامية الأولى (الحروب ضد الفرس والروم).

لقد غدا الإسلام حلقة الوصل التي تربط بين الهويات المختلفة التي آمن أصحابها بالدين الإسلامي أو دخلوا تحت وصاية الحكام المسلمين (المسيحيين العرب في بلاد الشام على سبيل المثال). فالإسلام يُقِرُ بمبدأ التنوع الثقافي والاختلاف الطبيعي بين الأفراد والفئات الاجتماعية ولكن ضمن حدود المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات. وهذا الاختلاف بين الأفراد والجماعات اختلاف تكاملي وليس اختلاف تفاضلي. ومن ثم فهو يترك المجال واسعا أمام تعايش الهويات واندماجها مع بعضها البعض.

وقد ساعد هذا البعد الاندماجي على تماسك مبادئ الهوية العربية منذ بداية الإسلام وحتى نهاية فترة حكم العباسين. بعد ذلك تصدعت الهوية العربية بسبب الهزائم التي ألحقها التتار والمغول بالمسلمين، ولم يساعد انقسام العرب فيما بعد إلى دويلات مشتتة في المشرق والمغرب الإسلامي، وخضوعهم لسلطات سياسية من أصول غير عربية (مثل المماليك والأيوبيين) على الدفع بموضوع الهوية العربية إلى الواجهة السياسية والاجتماعية بسبب الطبيعة الديمقراطية للإسلام الذي كان الحكام غير العرب يحكمون باسمه.

استمر الحال على ما هو عليه حتى بداية نهاية الحروب الصليبية التي أعلن عنها الجنرال البريطاني آلمبي عند فتحه سنة ١٩٢٠ م لمدينة القدس،

ودخول المجتمعات العربية تحت الوصاية المباشرة، أو غير المباشرة، للدول الغربية المستعمرة.

ونظرا لمحاولات التغريب والتمسيح التي شرع الغربيون الغزاة في نشرها بين المسلمين عموما تضخم شعور الإنسان العربي بضياع ممتلكاته الحضارية وبالغربة عن قيمه الاجتماعية والثقافية التي أصبح المستعمر الأوروبي يُلوِّح على مرأى ومسمع من المُسْتَعْمَرِينَ الجدد بقيم أخرى يريد لها أن تحل محل قيم الإنسان المسلم بشكل عام والعربي بشكل خاص.

ومن منطلق هذا الشعور ذاته شرع العديد من المفكرين العرب والمسلمين منذ فترة النهضة، مع الكواكبي، محمد عبده، الأفغاني، شريف الرضى من بين آخرين، بملاحظة وتحليل أبعاد التحديات الحضارية الجديدة، فدعا بعضهم إلى ضرورة عقل الذات العربية ونادى البعض الآخر إلى إعادة تحديد الهوية العربية الإسلامية وتحصينها ضد ما اعتبروه محاولات استئصال التراث ومحوٌ الذاكرة القومية للعرب والمسلمين وإعادة تشكيل هويتهم وفق ثوابت ومعايير مؤد لجة غايتها تفكيك الهوية العربية وتقسيمها إلى مجموعة من الهويات ذات المبادئ والمرجعيات الدينية والتاريخية والعرقية المختلفة.

لم يتخذ هذا الشعور بأزمة الهوية العربية وبمحاولات احتوائها صورة ردود فعل فكرية دينية وسياسية، نجدها لدى رجال الدين والزوايا الصوفية والمثقفون العرب الذين قرؤوا الفكر الغربي ودخلوا في صراع مباشر مع ثقافته الاستعمارية، بل أخذ أيضا صور ثورية عنيفة، تجسدها حركات المقاومة في المشرق والمغرب العربي الإسلامي، ناهضت الوجود الإمبريالي الاستعماري في البلاد العربية ومشاريع التغريب المتعددة التي شارك في التخطيط لها وتجسيدها على أرض الواقع خبراء وعلماء الفكر الأيديولوجي الاستعماري من قادة عسكريين وسياسيين ومستشرقين غربيين.

تنقسم هذه المحاولات (المشاريع) من وجهة النظر التاريخية إلى ثلاثة مراحل أساسية: تعود المحاولة الأولى إلى زمن الاستعمار – المرحلة الثانية من مراحل

تطور العولمة - وترتبط الثانية بدعوى التحديث والدمقرطة التي جعلت منها الدول الغربية مدخلا إلى مسخ هويات الشعوب العربية بحجة أولوية قيم المواطنة الديمقراطية على القيم الرجعية لهوية هذه الشعوب، وآخرها ما قد تؤدي إليه المرحلة الحالية من مراحل انتظام واتساع أيديولوجيا فكر العولمة ونزعتها الكليانية الشمولية من إعادة تشكيل وتفكيك للهويات.

تتعلق المحاولة الأولى بحركة الاستعمار داخل البلاد العربية تحديدا والإسلامية عموما. فقد شكل الاستعمار الأوروبي التحدي الجدي الأول الذي هدد وجود العرب وكان بالفعل حركة منظمة لتشويه الهوية العربية وتدمير الثقافات المحلية للدول العربية والإسلامية المستعمرة. كان هدف الحركات الاستعمارية عولمة قيمها الروحية والثقافية عبر الحضور المباشر لهذه القيم في الممارسات الثقافية والآداب واللباس وفن العمارة والتغذية والنشاط الديني للشعوب الأخرى (حركات التبشير).

لم يكن الاستعمار حركة تنويرية للنهوض بالشعوب التي وقع استعمارها بل مشروع إيديولوجي متكامل للانتقام من المسلمين وإخضاع الشعوب العربية ونهب ثرواتها وتغيير طبيعة هوياتها.

وظف المستعمر إمكانياته العسكرية واستراتيجياته الأيديولوجية الكبرى، المتمثلة في المستشرقين وعلماء الفكر الاستعماري العلمانيين والمتدينين، للقضاء على دور حضارة العرب والمسلمين داخل حدودها التقليدية (المشرق والمغرب الإسلامي) وخارجها (داخل أوروبا وأفريقيا وأجزاء واسعة من آسيا). وبما أن القوة العسكرية لا تكفي وحدها لمحوٍ ذاكرة الأمم فقد سعى المستعمر إلى استهداف المرتكزات التي تقوم عليها هوية كل شعب وكل أمة. وتمثلت هذه المرتكزات بالنسبة للأمة العربية والإسلامية في اللغة والتراث، بكل ما يتضمنه من عادات وأعراف وآداب وفنون وأنماط العيش الخاصة بالإنسان العربي، ثم في الدين والأرض والتاريخ المشترك بصفتها المكونات الأساسية للهوية العربية.

لقد كانت إستراتيجية الاستعمار على كافة الأراضي العربية والإسلامية تدريجية ومتفاوتة من حيث أهمية أهدافها، إلا أنها جعلت من تجزئة البلاد العربية وتحطيم اللغة العربية وتهميشها وتشويه الدين الإسلامي المنطلقات الأولى للقضاء على ما يسمى تاريخيا الهوية العربية.

لقد هدد الاستعمار والإمبريالية الأوروبية الهوية العربية في مختلف أبعادها السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية، وعملت العديد من كتابات وتقارير بعض المستشرقين والإداريين والعسكريين الغربيين على طمسها وتقديم صورة خاطئة عنها للمجتمعات الأوروبية ذاتها بهدف تشويه صورة العرب والمسلمين وتحريض الشعوب والمجتمعات الغربية عليهم. فعلى سبيل المثال اعتبر لا بييه أن العرب يمثلون أمة تتجه إلى الماضي ولا تبالي بالحاضر أو المستقبل. وكتب غوتييه أن العقلية العربية متناقضة قاصرة عن إدراك وتوظيف قوانين الفكر الضرورية كالاستدلال والتحليل والمقارنة والتركيب. وذهب اللورد كرومر القنصل البريطاني في مصر- (من ١٨٨٣ – إلى غاية ١٩٠٧ م) - خلال فترة استعمار بريطانيا لها إلى أن الإسلام الذي يمثل دين غالبية العرب "دين توحيدي نبيل" إلا أنه فاشل من وجهة النظر الاجتماعية. فهو دين يتسم بعدم التسامح ويكرس العبودية ولا يسمح بتحرر المرأة. وجاء على لسان رئيس أساقفة الجزائر أن الإسلام دين السرقة والتعصب وتعدد الزوجات، وأنه دين يشجع على الطلاق والكسل وكذلك "أكل لحم البشر". وأشاد المارشال الفرنسي بدور رجال الدين المسيحيين في دعم الاحتلال الغربي للأراضي العربية فقال إنهم "يؤمنون لنا قلوب العرب الذين أخضعناهم بقوة السلاح"(*). وبالفعل نجح المستعمرون في

(*) للمزيد من التفاصيل حول هذه الافتراءات أنظر الصفحة ٢٠٤ وما بعدها من المرجع الآتي:
Arthur Goldschmid.Jr.Aconcise History of The Middle East.3rd.Ed.Westwiew Press. 1988 .

قمع الشعوب العربية وكبح طموحات وتطلعات المسلمين كقوة عالمية فاتحة[*] وفي تهميش دور اللغة العربية، كمقوِّم أساسي من مقومات الهوية العربية،، في بعض البلاد العربية والإسلامية. كما حصل مع تجربة تركيا الكمالية عندما انبهرت بتقدم الغرب واعتقدت أن إحلال الحروف اللاتينية الغربية محل الحروف التركية العثمانية العربية سيسهل عليها اللحاق بركب الحضارة الأوروبية، ففقدت بذلك شعارا مهما من ماضيها الحضاري الإسلامي المجيد وتحولت إلى رجل مريض كما وصفها الغربيون أنفسهم. وكما حصل في الجزائر عندما استولت سلطات الاستعمار الفرنسية بالقوة على مسجد الجزائر الكبير وحولته إلى كاتدرائية القديس فيليب.

ويدل هذا الحدث على أن الاستعمار ليس مجرد إمبريالية عسكرية بل إنه أيضا قوة فكرية وعقائدية ما انفكت منذ القدم تستخدم القوة المادية المفرطة لاستئصال المؤسسات الثقافية الأصلية للعرب والمسلمين , وأحيانا أخرى تلجأ إلى الحيلة والتصنع لكسب ود العرب والمسلمين وردهم عن دينهم ومَحْوٌ هويتهم العربية المعبرة عن معتقداتهم الإسلامية وقيمهم الاجتماعية النبيلة مثلما أخبرنا القرآن الكريم بذلك: { ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسد ا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فأعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير }[1]. وقوله تعالى: { ولن ترضى

(*) عندما نراجع خارطة العالم العربي بعد ١٩٤٥ نلاحظ إلى أي مدى بسط الغرب هيمنته عليه: كانت العراق وفلسطين والأردن وشبه القارة الهندية والخليج العربي تحت وصاية البريطانيين، بالإضافة إلى سيطرتهم على سنغافورة وماليزيا وبر وناي في جنوب شرق آسيا . وبينما سيطر الهولنديون على أندنوسيا خضعت مناطق شرق المتوسط (سوريا ولبنان) وشمال وغرب أفريقيا الاستوائية للاستعمار الفرنسي المباشر . أي أن كل المناطق العربية قد أصبحت تحت سيطرة القوى الاستعمارية سواء أكان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر .

(١) أنظر سورة البقرة من . ١٠٧ – إلى الآية ١٠٨

عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملَّتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهوائهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير }[1].

كان الاستعمار إذن استحضارا للصراع التاريخي بين المسلمين والصليبيين ومحاولة صريحة لتجزئة ثقافتهم المُعبِّرة عن هويتهم ورؤيتهم للعالم والإنسان. وهي رؤية تختلف لا محالة عن رؤية الإنسان الغربي. الإنسان العربي المسلم يتصور العالم كمجال لعلامات ورموز تُعَبرُ عن حقائقه المتعالية، وتحددت رؤيته لهذا العالم وللطبيعة اعتمادا على فكرة الانسجام المسبق بين رؤيته الذاتية وتعليمات الأحكام الشرعية المتداولة في نظام المجتمع والسلطة السياسية التي تحكمه. ولذلك دلت هذه الرؤية على نوع من المساواة الوجودية والوحدة للطبيعة البشرية القائمة على أفكار الأخوة والتعارف والتسامح. بينما وَرِثَ الإنسان الغربي عن النزعة الذاتية التي شكلت قاعدة الحداثة الفلسفية والسياسية الرغبة في السيطرة على الطبيعة والآخر على حد سواء، وهي رغبة ما زالت تتمظهر، من حين لآخر، في سلوك الغربيين.

بعد انكفاء الاستعمار وانسحاب جيوش المستعمرين من البلاد العربية والإسلامية ظهرت أفكار ومشاريع أيديولوجية أخري بديلة لاحتواء العرب والمسلمين وترويضهم على ثقافة الشعوب الأوروبية: الدمقرطة، قيم المواطنة، العصرنة والإصلاح والتحديث. التحديث هنا ليس وسيلة للتقارب والاندماج بين الشعوب، إنه تبني لثقافة الغرب وآدابه على حد سواء.

هذا التحدي مازال حاضرا في المرحلة الحالية من مراحل تطور ظاهرة العولمة. الأمر الذي يتطلب منا تقديم فكرة مبسطة عن هذه الظاهرة التي أصبح خطابها السياسي والثقافي تحديا ملموسا لهويتنا العربية. لأنها ترفع شعار الانفتاح الديمقراطي وقيم المواطنة لكي تستبدل هويات المجتمعات الأخرى، ومن بينها المجتمعات العربية، بهوية أخرى هي في الواقع هوية الإنسان الغربي.

(١) سورة البقرة من الآية ١١٨ – إلى الآية ١١٩ .

فهي تقتلع مرتكزات وثوابت الهويات المغايرة لتوجهاتها لِتُحِلَ محلها مرتكزات أخرى هي عبارة عن القيم الاجتماعية والثقافية والسياسية المعمول بها في المجتمعات الغربية. العولمة كما هو متداول عبارة عن مزيد من الانفتاح والتحرر الداخلي للدولة. وقد تكون سياسية أو ثقافية أو اقتصادية إلى غير ذلك من أنماط العولمة المتعددة. كما أن لها إدارتها وخطابها وطريقة عملها الخاصة. وقد اتسعت هذه الظاهرة وتجاوزت المجال الاقتصادي الذي نشأت في إطاره وامتدت إلى كل المجالات البشرية الأخرى. فقد اتسع نشاطها ليشمل العلم والتكنولوجيا والملكية الثقافية والفكرية، بل إن البعض يتحدث عن عولمة القيم والعادات وأنماط الحياة والفكر.

وتشتمل العولمة على أبعاد ومظاهر متعددة: سياسية، اقتصادية، ثقافية وجغرافية، وأيديولوجية، إلا أن تحدياتها للهوية العربية يمكن حصرها في التأثيرات السلبية المصاحبة لأدوارها الآتية:

- عولمة الثقافة (أو فكرة الثقافة الكونية)
- إعادة تشكيل الهويات
- تفكيك الهويات الوطنية
- تكريس مركزية الحضارة الغربية وتفوقها.

تتسبب العولمة في تشكل ثقافة كونية متجانسة ناتجة عن هيمنة الثقافة الأورو- أمريكية. إن مثل هذه النظريات الثقافية المُمَجِدة لفكرة العولمة والثقافة الكونية تمثل من وجهة نظرنا تحديا يهدد بضياع الهويات. ويكمن هذا الضياع بالذات في محاولات عولمة العادات والقيم ومراجعة القيم والديانات العالمية وتطبيق شبكة تقييم جديدة عليها. ويتأكد هذا التعارض بين العولمة والهويات الثقافية غير الأوروبية والأمريكية عندما نقارن بين فكر العولمة وثقافتها والثقافات القومية في دول الجنوب تحديدا. فخلافا لثقافة العولمة تتميز قيم الثقافات الوطنية في دول الجنوب بالتميز والانتماء إلى سياق ثقافي واجتمعي

وأطر تاريخية محددة، وتتصف بمقومات فكرية ووجدانية خاصة تتمثل في أنماط السلوك الفردي والاجتماعي والمخيلة الجماعية والشعور الجماعي بمصير مشترك وهوية تاريخية واحدة.

وهذا في ما نرى أن فكر العولمة وثقافتها ليس لديه القدرة على خلق مثل هذا الشعور الجماعي الأخير، بل يُعْتَبَرُ في الغالب فكرا شموليا غازيا لا يعترف بالصلة التاريخية بين الفروع والأصول. أي أنه فكر ذو نزعة مستقبلية تتسامى على الماضي وتتطلع إلى مجاوزة الحاضر.

تلت هذا النمط من الدراسات المتعلقة بالعولمة الثقافية وتعارضها مع الهويات والثقافات الوطنية الأخرى بحوث أخرى تتساءل حول دور العولمة في إعادة تشكيل الهويات الفردية. من المؤلفين الأساسيين الذين تناولوا بالدراسة عملية العولمة وتأثيرها على الهويات الفردية عالم الاجتماع البريطاني أنتوني غيدنس Anthony Giddens.

وتتمثل الفكرة الأساسية لكتابه المنشور سنة ١٩٩١ Modernity and self-Identity في أن العولمة وعمليات اللامركزية تُحوِّل الفرد تدريجيا إلى فرد تأملي قادر على تركيب هويته الخاصة انطلاقا من الأفق الاختباري الواسع الذي غدا في متناوله بفضل التحولات المعرفية والاجتماعية والثقافية الجديدة المتطورة باستمرار. فالعالم المعاصر المختلط، الذي يعاد تشكيله باستمرار بسبب التبادلات الاقتصادية وسرعة المواصلات، لم يعد يسمح لأي مجتمع بأن يعيش منعزلا ويفرض عليه التكيف وبالتالي تبديل هويته تدريجيا. بموازاة ذلك تدفع الانقلابات السياسية على المستوى المحلي والإقليمي أو القاري المجتمعات إلى إعادة تشكيل هوياتها. فعلى سبيل المثال شرعت العديد من الدول الغربية بعد سقوط جدار برلين سنة ١٩٨٩ وإعادة تشكل الفضاء الأوروبي (معاهدة ماستريخت، مجيء اليورو) وتفكك الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا السابقة، في البحث عن هوية جديدة.

ومثلما تضمَّن مشروع العولمة في مقاصده الأساسية الرغبة في إعادة تشكيل الهويات الوطنية لشعوب العالم بحيث تتماثل هذه الهويات مع أسس ومرجعيات الهويات الثقافية الغربية أو الأمريكية، فإنها يمكن أن تساهم أيضا في تفكيك الهوية الوطنية للعديد من الشعوب. فقد شهدت نهاية السنوات الثمانين مراجعة نقدية لطبيعة النظام الرأسمالي العالمي ولطبيعة الهويات الوطنية. ومنذ هذا التاريخ تبلورت الأبحاث المتعلقة بالأبعاد الثقافية للعولمة في بيئة ثقافية تُنْتَقَدُ فيها أفكار الهوية والثقافة الوطنية التي روج لها منظرو الاقتصاد السياسي على نطاق واسع خلال السنوات السبعين (١٩٧٠-١٩٨٠). واتجه بعض الباحثين إلى اختيار أفكار للهوية والثقافة أكثر مواكبة مع وقائع العولمة.

لقد تباينت الآراء حول كل الأدوار السالفة الذكر للعولمة ليس فقط لدى بعض منظري الفكر العربي والإسلامي الذين اعتقدوا أن أبعاد العولمة الثقافية والسياسة والاجتماعية تشكل، بعد تحدي الاستعمار وأيديولوجيا التغريب (خطاب تحديث مجتمعات العالم الثالث)، التحدي الثالث الذي يهدد خصوصية الهوية العربية نظرا لاختلاف القيم والسلوكيات، التي تبثها وتروج لها وسائل ومؤسسات العولمة الغربية، مع قيم وتقاليد المجتمعات العربية والإسلامية، بل أيضا لدى قادة ومفكرين غربيين مرموقين. وقد أخذنا هنا كمثال على ذلك فرنسا والنرويج.

لا تخلو العولمة أيضا من أبعاد فلسفية. إنها ذات خلفية فلسفية وحضارية على صلة قوية بطموحات الغرب إلى تكريس قيمه وتحريض الآخر على الاعتراف بفضل الإنسان الأوروبي ودوره النموذجي في التاريخ العالمي. إن هذه الظاهرة تمجد وتُروِّج لإبداعات الإنسان الأوروبي والأمريكي في شتى المجلات بما في ذلك الفساد وكل أنواع الفضائح الأخلاقية والمعاصي السياسة والجرائم الاقتصادية التي يرتكبها هذا الإنسان بحق كل من ليست لديه بطاقة هوية أورو- أمريكية تمتد جذور الشجرة الجنيالوجية لصاحبها إلى المجتمع الإغريقي- الروماني المسيحي القديم. وهي تستعيد بهذا المعنى شعار

الفيلسوف الألماني نتشه حول فكرة السوبرمان وإرادة القوة بما هي قيمة مطلقة تتحدد على أساسها العلاقات بين الأمم والحضارات. وبعبارة أخرى فإن العولمة هي على نحو ما دعوة لإحياء نظرية مركزية الحضارة الأورو- أمريكية والتي بموجبها ينبغي على الحضارة الغربية وشقيقتها الأمريكية أن تتحدا لإلحاق الهزيمة بالحضارات الأخرى وتوسيع حدودهما الثقافية إلى أقصى نقطة ممكنة من بقاع العالم. وهناك في نصوص المفكرين الغربيين أنفسهم، بدء بهربرت سبنسرH.Spencer ومرورا بهيغل Hegel وانتهاء بهنتنغتن Huntington، ما يدل على هذه النزعة المركزية للعقل الأورو-أمريكي.

إن العولمة هي شكل جديد من الحرب الحضارية يخوضها الغرب والولايات المتحدة الأمريكية ضد هويات وثقافات الشعوب الأخرى، أو هي محاولة هادفة إلى تكريس هيمنة حضارة واحدة هي الحضارة الغربية وأختها الرضيعة الولايات المتحدة الأمريكية. تتعارض العولمة من هذا المنظور مع القانون الدولي والسيادات الوطنية ومع حق التنوع الثقافي، فهي تعيق الهويات وتقتلع الأسس التي يرتكز عليها منطق التعايش بين الشعوب. لقد فرضت ظاهرة العولمة ذاتها على مختلف شعوب العالم إلا أن هذه الظاهرة لا تخلو رغم تحدياتها وأبعادها السلبية من مظاهر إيجابية. لذلك يمكننا النظر إليها من زاوية تصورين أساسيين:

❖ **التصور المُوَحِّدْ: Conception Unitaire de la mondialisation**

تتضمن العولمة حسب هذا التصور فكرة عالم مُوَحَد، عالم يشكل مدينة واحدة، عالم لا حدود له. يتعلق الأمر هنا بتداخل الثقافات والتكنولوجيات والاقتصاديات. ولهذا فإن عبارات مثل الثقافة العالمية، الحضارة العالمية، الحاكمية الدولية، الاقتصاد العالمي لا بل مواطن عالمي قد أصبحت تستخدم على نحو واسع من منظور هذا التصور. تستفيد هذه المقاربة المُوَحِدَة للعولمة من المكتسبات العلمية والاقتصادية في القرن العشرين:

- التطور التكنولوجي

- تدويل واتساع حركات الأموال
- وضعية الرأسمالية بوصفها مركز الاقتصاد العالمي.

❖ التصور النزاعي التعددي للعولمة: Conception Conflictuelle et Pluraliste

يعتبر التصور النزاعي التعددي للعولمة أن الشكل الراهن للعولمة هو مصدر مشكلات المجتمعات المعاصرة. العولمة من هذا المنطلق مشروع برغماتي لتدويل الاقتصاد وتكريس دكتاتورية رؤوس الأموال الكبرى.

إنها مشروع احتكاري تضع من خلاله الدول المسماة عظمى تحت تصرفها ما يسميه سمير أمين الاحتكارات الخمسة: التكنولوجيا، السيطرة على نظم الاقتصاد دوليا، الوصول إلى المصادر الطبيعية في العالم، الرقابة على وسائل الإعلام والتواصل، احتكار حيازة أسلحة الدمار الشامل. العولمة هاهنا ليست إلا مظهرا طبيعيا لتوسع الاقتصاد العالمي، إنها مظهرا لتطور هذا الاقتصاد وليست ظاهرة قائمة بحد ذاتها، وما مكوناتها السياسية والثقافية والفكرية إلا أجزاء مكملة لا تلبث أن تذوب في المكونات المالية والاقتصادية. العولمة من هذا المنطلق تفتيت للهويات وتكريس لثقافة الهيمنة وإقصاء لكل ما هو خاص أو استثنائي. التصور النزاعي التعددي للعولمة هو تصور سلبي يعتبرها مرادفة للأمركة والسلعنة وسيطرة الحياة الاستهلاكية. يُنْظَرُ إلى هذا التصور النقدي للعولمة على أنه نظرية اقتصادية واجتماعية قريبة من الاشتراكية.

ونستشف من خلال التصورين السابقين أن العولمة ظاهرة ذات أبعاد سلبية وايجابية إلا أن سلبياتها تطغى على إيجابياتها. من ايجابيات العولمة أنها تساهم على نحو فعال في نشر الاكتشافات العلمية تحديدا في مجال الطب والعلوم ذات الصلة بالبيئة بين الأمم كما تعمل على تطور تكنولوجيا المعلوماتية والاتصال.

إلا أن خلفيتها الأيديولوجية لا تخلو من الرغبة المضمرة في إعادة تشكيل الهويات والثقافات على نحو يضمن سيادة القيم الرأسمالية والاجتماعية الغربية في شتى بقاع العالم. لا يعني ذلك طبعا أن الغرب كله شر بل هو مفعم بالحيوية

والإرادة البشرية المبدعة في معظم مجالات العلوم الوضعية والإنسانية. فقد أنجب عقولا علمية أنقذت أرواحا بشرية كثيرة، وساهمت في تحديث العقل العربي وتحريضه على الوعي بعجزه وبأوهامه التاريخية: السياسية والدينية والاجتماعية. إلا أن وراء كل أيديولوجيا بونابارت مُعَيَن كما يقال، ووراء أيديولوجيا العولمة الغربية الحالية فكر رجعي يتعصب لقيمه ويرى في قيم ومعتقدات الشعوب الأخرى خطرا على الديمقراطية وعلى التراث الغربي وقيمه الثقافية والاجتماعية الكلاسيكية المُسْتَحْدَثَةُ.

إن شعوب العالم ليست بحاجة إلى عولمة عالمية بل إلى عالمية مُعَوْلَمَةْ (*) لا تقضي على الهويات أو تحرم البشرية من متعة اللذة التي تجلبها من تنوعها العرقي والثقافي والحضاري، أي كل ماله صلة بالهويات التي تثري البشرية وتحرضها على الإبداع والاختلاف البناء. لأجل ذلك لابد من بلورة مشروع اقتصادي واجتماعي مستمد من القيم الروحية والديمقراطية النبيلة تكون فيه العولمة فضاء دوليا يأخذ بعين الاعتبار المصالح المتبادلة لشعوب العالم ويعترف بتنوع التصورات والقيم والخصوصيات الثقافية. بهذا الالتزام وحده سيكون بإمكان العولمة أن تكمل الهويات، بكل ما فيها من تنوع واختلاف، وتساعد إنسان عالم الغد على تحقيق الوحدة في التنوع [1].

ومن هذا المنطلق لا تكون خصوصية الهوية العربية رفضا للآخر أو تبني لقيمه وتقليد أعمى لسلوكياته بل تقريب من هذا الآخر بقدرما هي ما به نتميز

(*) الفرق بين العالمية والعولمة أن الأولى تهدف إلى تعارف الشعوب وتعاونها لصالح الخير العام للبشرية وفقا لما جاء في الإسلام من احترام للآخر في نفسه وماله ودينه وأهله أما العولمة فهي انتهاك لحق الإنسان في هذه الكليات ودعوة إلى تكريس هيمنة ثقافة ونمط اقتصاد أحادي الجانب (النمط الليبرالي) .

(1) Voir L'Etude de abdelhadi Boutaleb: Critique de la Mondialisation:Ses Qualités et Ses Defauts

عنه. إنها مجال تشكل مركزية الفكر العربي المضادة لأيديولوجيا فكر العولمة والتقاليد السياسية والثقافية المنحدرة منها تاريخيا.

إن الهوية العربية لا تتعارض مع قيم المواطنة، فهي الشرط القبلي لأية مواطنة عربية حقيقية. وهي المرآة المَجْلُوَة التي يقرأ ويرى فيها الإنسان العربي بوضوح الصورة الواقعية لماهية تراثه ولما ينبغي أن يكون عليه سياسيا واجتماعيا وثقافيا. وليست المواطنة بديلا عنها، فكلاهما مكملة للأخرى، وبدون هذا التكامل تتحول المواطنة إلى شعار مُضَلِل وضباب كثيف يحجب رؤية الواقع على ما هو عليه.

ولا يحدث ذلك في الغالب إلا عندما تتحول الهوية إلى مقولة أيديولوجية والمواطنة إلى أداة سياسية الهدف منها تحييد الهويات الأخرى أو إفراغها من مضمونها الحضاري، مرجعيتها الأكسيولوجية والتاريخية والثقافية والاجتماعية، تمهيدا لتضمينها بتمثلات يُعْتَقَدُ أنها من بنات أفكار العالم السياسي والاجتماعي لعهد ما بعد الحداثة في حين أنها نفي للتراث ومَحْو للذاكرة الجماعية للأمة وتعميق للاأصالة والاغتراب.


@Ahmedyassin90

الفصل الرابع

المواطنة والدولة في الفكر السياسي الغربي


@Ahmedyassin90

المواطنة والدولة في الفكر السياسي الغربي

لم تكن فكرة الدولة هي ذاتها في كل العصور وبالنسبة إلى مختلف المجتمعات. وقد انعكست هذه الخصوصية المحايثة لنموذج الدولة على كيفية تصور فكرة المواطنة وممارستها. ففي كل مرحلة تاريخية عكست المواطنة شكل الممارسة السياسية السائدة وطريقة تنظيم الدولة للمجتمع على كافة المستويات. ونتيجة لذلك اختلف مجال ممارسة المواطنة ومعناها النظري باختلاف الدول والمجتمعات. فهي في المجتمع الإغريقي القديم غير ما هي عليه في العصر الوسيط أو الحديث. ومفاهيمها في مرحلة ما بعد الحداثة تميزت إلى حد كبير عن دلالاتها في كل المراحل السابقة. من هنا أيضا اختلاف الإشكاليات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أثارتها مسألة المواطنة تاريخيا. وكان ذلك جليا منذ الإرهاصات الأولى لتشكل فكرة المواطنة. فقد كشفت الممارسة السياسية في المجتمع الإغريقي القديم منذ القرن الخامس قبل الميلاد تحديدا عن تصور أوَّلِيٍّ وخاص للمواطنة. وتجلت الدلالات السياسية والاجتماعية والفلسفية لهذا التصور من خلال المفهوم الإغريقي القديم للسياسة Politeia كمجال للتأمل وكممارسة. فهذه الكلمة الإغريقية تعني نظام المدينة ونمط تنظيم السلطة والجماعة بأكملها. فدلت بذلك على معنيين: ينطبق المعنى الأول على النظام الخاص المُحَدِد للحكام ونمط ممارسة السلطة بينما ينطبق المعنى الثاني الأشمل على نمط تعاون الأفراد داخل كل جماعة. فهي لا تدل فحسب على قطاع جزئي من الكل الاجتماعي بل هي مظهرا شاملا للجماعة بأكملها [1].

---

(1) Raymond Aron: Démocratie et Totalitarisme Edition Gallimard . 1965.P.27.

وترجمت الديمقراطية الأثينية القواعد المُؤَسِسَة لهذه الجماعة وتحددت من خلالها فكرة المواطنة وشروط اكتسابها وممارستها. كانت هذه الديمقراطية مباشرة لجماعة من المواطنين يتمتع كل واحد منهم بحق المشاركة في مجلس الشعب والتعبير عن رأيه بحرية على الأغورا Agora. يبتون معا بالأغلبية البسيطة من النواب في القضايا الأكثر عمومية للمدينة: الحرب، السلام، أعمال البنية التحية، مالية الدولة، إبرام الاتفاقيات، سن القوانين والتنظيمات إلخ. وبإمكان كل مواطن أن يُعَيَّن للقيام بوظائف عمومية أو للمشاركة في هيئة القضاء. ولم يكن الشعب الإغريقي القديم يمارس حقه في الانتخاب لفرز ممثلين عنه، كما هو حال اليوم، بل من أجل اعتماد القوانين أو البَّتِ في العلاقات الخارجية. كانت مهام الحكومة والإدارة تقسم بين عدد كبير من الأفراد يعينون في الغالب، عبر رميٍ القرعة، لفترة قصيرة يستفيدون خلالها من تعويضات مادية بسيطة.

وتمحورت المواطنة في هذا المجتمع حول حق المشاركة في إدارة شؤون المدينة وتأسست هذه المشاركة ضمن الجماعة السياسية للمواطنين على مبدأ أساسي للمساواة: فكل المواطنين يتساوون أمام القانون Isonimia ويتمتعون بسلطة تَدَخُلٍ متساوية في القرارات الجماعية (Isegoria). كما تحددت عبر الجمع بين عنصر إقليمي شخصي: فهي قدرة على المشاركة في إدارة شؤون الدولة إلا أنها تفترض الانتماء إلى قواعد المدينة.

اقتصرت المواطنة في هذه المدينة –الدولة على الرجال الأحرار. فأثينا المؤسسة على نظام مجتمع عبودي لا تعترف لطبقات الشعب الأكثر عددا بأية حقوق سياسية أو مدنية. لقد حَرَمَت النساء والعبيد من حق الانضمام إلى جماعة المواطنين الأحرار. وكانت المواطنة تُمْنَحُ فيها بصفة محدودة للمقيمين الأجانب مما حَرَمَ شريحة مهمة من المستوطنين، في أثينا المدينة التجارية البحرية، من الحقوق السياسية. ومن منطلق هذا التمييز بين مواطني المدينة أسس فلاسفة الإغريق تصورهم لطبيعة الاختلاف بين القانون المدني والقانون الطبيعي. فبحسبهم يرتكز الحق المدني على الحق الطبيعي. على اعتبار أن القوانين المدنية

تابعة وصادرة عن قوانين طبيعية مستمدة من الطبيعة الأصلية للأشياء. مما يعني أن القانون الطبيعي ذاته هو أساس العدالة. وهذه العدالة يجب التمييز فيها بين ضربين: عدالة عامة وخاصة.

تقتضي العدالة الخاصة من منظور الحق الطبيعي عدم المساواة بين المواطنين نظرا لوجود فوارق طبيعية بينهم جعلت من بعضهم سادة أحرارا، ومن البعض الآخر عبيدا. لذلك نظر الإغريق (أرسطو) إلى الإنسان باعتباره كائنا ملموسا فاعتبروه من جهة كونه رجلا أو امرأة أو عبدا أو حرا إلى غير ذلك من التصنيفات. وعلى أساس هذا التصنيف جعلوا من الحقوق مسألة تتعلق بالمواطنين الأحرار ومن الواجبات أمرا خاصا بمن ليسوا كذلك.

وقد اكتسى مبدأ المساواة، في روما الجمهورية، طابعا قانونيا شبه كامل في مجتمع أوليغارشي غير ديمقراطي. إلا أن الاعتراف بصفة المواطنة قد تحقق لعدد كبير من المواطنين. أصبحت وظيفة المواطنة حماية وتحديد الهوية وأُرْجِعَتْ ضمانات ممارستها إلى دولة قانون تفرض على الجميع احترام قوانينها دون أن تحول دون تكريس تراتبات قوية للسلطات مُرتكزةً على القدرات الإسهامية الخاصة للأشخاص وعلى شهرة الفئات الجماعية المختلفة. مذ ذاك هيمنت أرستقراطية سياسية وغدا عدد الوظائف شيئا فشيئا وراثيا. وكان من النتائج الايجابية لهذا التطور تحديد صفة المواطنة بحسب الوظائف الاجتماعية واقتراحها على الرجال الأحرار في المناطق المفتوحة بهدف احتوائهم.

لقد كانت المواطنة الرومانية، وعلى العكس من المواطنة الأثينية، اندماجية وعُمِّمَتْ تماما بعد مرسوم كاركالا L'Edit de Caracalla سنة ٢١٢ ميلادية. وظهر بعد ذلك في العصر الوسيط تمثل رمزي آخر للمواطنة، تبلور في ظل نظام إقطاعي أحل قيم المسيحية محل القيم المدنية وبَنْيَنَ نظاما سياسيا ترك فيه المواطن موقعه للرعية. وخلال كل العصور السابقة لم تكن الطبقات القيادية تقبل أولوية الإرادة الشعبية إلا بشرط أساسي: هو امتناع الشعب عن ممارسة أية صلاحية أو سلطة من شأنها أن تقلب النظام الاجتماعي. وحفاظا على هذا النظام سعت

تلك النخب الحاكمة باستمرار إلى التحكم في عنصر المشاركة الشعبية والاستفادة منه سياسيا من دون أن ينتج عن هذه المشاركة قلب للتراتبات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ونتيجة لذلك ساد كسوف طويل للمواطنة لم تنبعث بعده فعليا في شكلها الحديث إلا مع الثورات السياسية الأمريكية والفرنسية على وجه الخصوص. إلا أن هذا الغياب لم يكن كليا لأن عوامل عديدة ساهمت في إعادة اكتشافها التدريجي. فقد استدعت ترجمة كتاب السياسة لأرسطو وتعليم القانون الروماني وتطور النشاط الاقتصادي الحصول على حريات جديدة في المدن الوسيطة. وغذى مسار الحياة السياسة الذي تلا ذلك خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر ميلاديين نوعا من المواطنة لدى البرجوازي الذي غدا متمتعا بحقوق فردية وجماعية جديدة.

وحددت السياسة الشرعية الإسلامية وظيفة الحاكم فجعلتها تكليفية وليست تشريفية وكادت تقتصرها على الصلاحيات التنفيذية، فالولاية أمانة في ذمة الوالي، وسلطات رئيس الدولة واجبات وحقوق. فهي واجبات تفرض النظام والعدالة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع إلا أنها واجبات تُسْتَمَدُ منها، على جهة الإلزام والوجوب الشرعي، حقوق كل أفراد المجمع. وجعل الشرع الإسلامي من العدل الغاية العامة أو غاية الغايات من قيام سلطة الدولة. فلا بد للحاكم أن يعدل بين الرعايا في الحقوق سواء أكانت قضائية أو اقتصادية أو اجتماعية... إلخ. أي أن أساس العدل هو التسوية في المعاملة فدل بذلك على المساواة بين الرعايا في الحقوق والواجبات. وتُكتسبُ هذه الحقوق من الواجبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية المترتب أدائها على الحاكم المسلم. فيكون أدائه لها طبقا لروح الشرع الإسلامي سبيلا إلى حيازة الرعايا لكافة حقوقهم. هذه الحقوق والواجبات المحددة لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في المجتمعات الإسلامية القديمة هي أساس المفهوم الإسلامي للمواطنة. الإسلام وطن ودعوة للمواطنة، لا فرق فيه بين عربي أو عجمي. الناس فيه

سواسية كأسنان المشط. يكفي الإنسان أن يكون مسلما حتى يضمن لنفسه حق المساواة مع غيره من المسلمين. وهذه الحقوق تشمل كافة أبعاد حياته الاجتماعية والاقتصادية والمعرفية والسياسية.

وقد استفاد الفكر السياسي الغربي من هذا الأساس الإسلامي وطوره وأضاف إليه خلال ثوراته السياسية والاجتماعية المستمرة. ثم ساعدت إعادة تنشيط فكرة الجمهورية لدى ميكيافيللي وجان بودان Jean Bodin وكتابات توماس هوبز وهيغل حول المواطن والدولة في العقلنة المتزايدة للفكر السياسي وفي إشاعة الاحتجاجات الضمنية المناهضة لفكرة القديس أوغسطين القائلة بسموٍّ مدينة الله على مدينة البشر. وعلى نحو خاص مهدت كتابات مونتسكيو Montesquieu، في كتابه روح القوانين، وجان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي، والكسيس دي توكفيل Alexis De Tocqueville، في كتابه" في الديمقراطية الأمريكية"، لتشكل نفوذا مضادا للأطروحات السياسية القروسطية.

أما الفيلسوف الأنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨- ١٦٧٩ م) فقد دافع عن نظام الحكم المستبد ونظر له في كتابه (١٦٤٢)Device وكتابه التنين (١٦٥١) Leviathan.

فبحسبه لا يتحقق خلاص الإنسان إلا بشرط أن يسلم الجميع "كل سلطتهم وكل قوتهم لرجل أو جماعة قادرين على اختزال كل الإرادات في إرادة واحدة (...) بعد ذلك يسمى هذا الجمهور المتحد في شَخْصٍ دولة Civitas "[1]. وهذه الدولة تتمتع بسلطة غير محدودة واعتباطية: "إن رئيس الدولة، سواء أكان رجلا أم جماعة، لا يخضع للقوانين المدنية. فهو يمتلك سلطة سن القوانين أو تعطيلها. ويستطيع عندما يرغب في ذلك التحرر من التبعية للقوانين عبر إلغائها أو سن قوانين جديدة مكانها" وهو المؤهل الوحيد، بحكم امتلاكه السيادة المطلقة، للحكم بين "الآراء المتعارضة أو المؤيدة للسلام".

---

(1) Thomas Hobbes: Léviathan Partie II , Chapitre 17 .

وأفضى تمجيد الحكم الاستبدادي مع هيغل إلى تقديس الدولة. إن الغاية من الدولة هي ضمان وحماية الملكية والحرية الفردية، وإن مصلحة الأفراد هي الهدف الأسمى الذي تسعى إليه الدولة. إلا أن علاقة الدولة مع الفرد تتجاوز هذه الغايات المحدودة: "فباعتبار الدولة هي الروح الموضوعي، لا يمتلك الفرد ذاته أية موضوعية أو حقيقة أو أخلاقية إلا بوصفه عضوا في هذه الدولة"[1]. فهي: "العقلي في ذاته ولذاته" ومن الأساسي عدم اعتبار أنظمتها شيئا مصنوعا" لأنها على العكس من ذلك ما يوجد في ذاته ولذاته، ويجب بالتالي اعتبارها كائنا مقدسا وخالدا، وتتعالى على دائرة الأشياء المصنوعة"[2].

انتهى هيغل إلى أن الدولة الحديثة تتكون من ثلاثة لحظات: اللحظة السياسية وهي شرط إمكانية وجود المجموع، الأسرة وهي مجال الإنتاج وهدفها تحضير الفرد لمغادرتها بعد انتقاله من سن القصور إلى سن الرشد، ثم هناك المجتمع المدني الذي يَتَمَوْضَع بين الأسرة والدولة. ويمثل دائرة العمل التي ينظمها القانون. وتستند المواطنة، بحسب هذا المنطق الليبرالي الهيغلي،على المكانة المحتلة في المجتمع المدني. أسس مونتسكيو، بعد هيغل، مذهب الدولة النيابية المرتكز على نظام الفصل بين السلطات. وحدد هدف هذا الفصل في ضمان الحرية السياسية وأمن المواطن. وتمثلت هذه الحرية في "حق العمل وفقا لما تسمح به القوانين"[3].

ومثلما قيد سلوك المواطن بالقانون بحيث يفقد حريته عند مخالفته لهذا القانون جعل من السلطة وسيلة للحد من تجاوزات السلطة ذاتها: "فالسلطة تضبط السلطة". صاغ جون لوك نظرية العقد الاجتماعي في الرسالة الثانية من الحكم المدني وفق منطلق ليبرالي. وتتميز حالة الطبيعة بحسبه، بحقوق طبيعية هي

---

(1) Hegel:Principes de La Philosophie de Droit § 258.

(2) IBID § 273.

(3) Montesquieu: De L'esprit Des Lois .Livre XI .Chapitre III.1748.

"الحرية" الفردية" و" الملكية الخاصة": فكل واحد من المواطنين يريد الاحتفاظ بحريته وممتلكاته. يتدخل العقد الاجتماعي لضمان هذه الحقوق الطبيعية وضمان صيانتها. تتأسس الدولة إذن لضمان حالة الطبيعة (المتميزة بامتلاك الجميع لحقوقهم الطبيعية) بإعطائها صفة شرعية.

ويعترف جون لوك بحق مقاومة مفاسد الدولة عندما تضع حدا للحرية والملكية التي يجب أن تعمل على صيانتهما. نجد لدى جون لوك فكرة إلغاء إرادة الكل لتحل محلها سلطات مكلفة بتنظيم الحياة: التنفيذية (وتتضمن السلطة القضائية) والسلطة التشريعية والفيدرالية (تعادل اليوم الشؤون الخارجية). ويتأسس العقد الاجتماعي عند جون لوك للتقليل من الصراعات وليس لإقامة السلم أو السعادة كما هو الحال في العقد الاجتماعي عند هوبز.

وبحث روسو عن القانون والعقل ودعا إلى استنتاج السياسة من مبادئ مطابقة "لطبيعة الأشياء". وأفضت تحليلاته السياسية إلى اعتبار السيادة تعبير عن ممارسة الإرادة العامة، وإلى أن المواطنة تفترض عقدا اجتماعيا يربط بين مواطني الجماعة الواحدة. كتب بهذا الخصوص قائلا: "ليضع كل واحد منا شخصه وكامل قوته في خدمة.. الإرادة العامة وسنجد أن كل عضو يمثل جزء من الكل"[1].

لقد أحدثت أفكار روسو السياسية - شأنها في ذلك شأن أفكار معظم فلاسفة عصر الأنوار مثل مونتسيكيو وجون لوك وكانط - قطيعة جذرية مع التصورات الإغريقية والقروسطية لفكرة المواطنة، من خلال مجاوزتها للنقص الذي اعترى فكرة المواطنة لدى الإغريق بسبب اقتصارها على الحقوق السياسية دون الحقوق المدنية لبعض المواطنين، ثم عبر تأكيدها على وحدة الطبيعة البشرية ومبدأ المساواة بين البشر، فلا فرق بين شخص وآخر ولا اختلاف بين الإنسان والمواطن، فهما من طبيعة بشرية واحدة.

---

(1) J.J.Rousseau: Le Contrat Sociale .Paris .Granier – Flammarion . 1966. . P.50 à 52.

كان لهذه الأفكار الأنوارية دور كبير في تعزيز القيم الديمقراطية (الثورة الفرنسية ١٧٨٩) والإعلان عن حقوق الإنسان وإرساء الدولة الحديثة ذات الأسس الدستورية والتوجهات الليبرالية. وجعل كارل ماركس K.Marx من القطيعة بين الإنسان (الفرد الملموس) والمواطن (الفرد المجرد) وَهْمُ الحداثة السياسية الكبير. وغدا هذا المواطن، المفصول عن الحياة الفعلية، ضائعا في متاهات السياسة وبالتالي لم تكن لديه مصلحة كبرى أو اهتمام كبير بعلم ينشغل على نحو خاص بالأسس المادية للوجود البشري.

واعتبر ألكسيس دي توكفيل Alexis De Tocqueville أن الحركة الديمقراطية ستقود المجتمعات الحديثة باتجاه إزالة تفاوت المراتب والامتيازات غير القانونية بين الأفراد. وستفضي هذه الحركة، بحسبه، إلى تشييد نمطين من المجتمعات: مجتمع مساواتي Egalitaire تسلطي ومجتمع مساواتي ليبرالي. كما بيَّن أن الفرد سينزع إلى تسليم حريته للسلطة الجماعية الضامنة لصيانة المساواة بين المواطنين. مما سينشأ عنه تبعية الأفراد لسلطات تبرر قدراتها بالحاجة إلى حماية مواطنيها. وقد استهجن توكفيل هذا المسعى مُبيِّنا أن العناية الكبرى للحكومة ينبغي أن تكون: " تعويد الشعب شيئا فشيئا على الاستغناء" عن الدولة.

وفي مرحلة ما بعد الحداثة أعطت الفلسفة الأمريكية خلال العقود الأخيرة انطلاقة جديدة للتأمل الأخلاقي والسياسي حول فكرة المواطنة. وقد مثل كتاب نظرية العدالة لمؤلفه جون راولز Jhon Rawls: Theory Of justice نموذجا لهذه الانطلاقة.

ويتمثل هدف نظرية العدالة، كما تصورها جون راولز، في البحث عن التصور الأمثل لعدالة سياسية تحقق قيم الحرية والمساواة بين كل المواطنين. بعبارة أخرى يتعلق الأمر في هذا الكتاب بفهم إمكانية وجود مجتمع عادل لا يُقَيِّد اختلاف المذاهب الدينية الفلسفية والسياسية لمواطنيه مساواتهم في الحقوق والواجبات.

يعترف راولز أن نظريته تستأنف التقليد التعاقدي لـدى جـون لـوك وجـان جاك روسو وإيمانوئيل كانط: "إن هدفي، يقول راولز، هو تقـديم تـصور للعدالـة يُعَمِمُ وينقل إلى أعلى مستوى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي كمـا نجـدها، من بين آخرين، لدى جون لوك وروسـو وكـانط "(١). هـذا الاعـتراف الـصريح بدور نظريات التقليد التعاقدي في تشييد أسس نظرية العدالة عنـد راولـز ترافـق مع نقده اللاذع للمذاهب النفعية والحدسية والاستكمالية العـاجزة بحسبه عـن صيانة الحقوق الأساسية للمواطنين ضمن مجتمـع تحكـم سياسـة شـؤونه العامـة مبادئ العدالة كإنصاف Justice as Fairness.

يحدد أول هذه المذاهب العدالة في ضوء مضاعفة الحد الأكـبر مـن الـسعادة لأكبر عدد ممكن من الناس. فليست العدالة من منظـور النفعـيين مؤسـسة علـى فكرة الاستحقاق بل على فكرة المنفعة Utilité أي السعادة. فكـل مـا هـو عـادل يرفع إلى أقصى درجة السعادة في المجتمع. ومن هذا المنطلق يكون مـن العـدل أن تسلم ثروة لا تدر على صاحبها إلا بالقليل من الفائدة لشخص آخر يـستطيع أن يستفيد منها على نحو أكثر.

تعتقد هذه النظرية النفعية للعدالة بلزوم ضمان "أقـصى حـد مـن الـسعادة لأكبر عدد" ممكن من المواطنين (Jeremy Bentham)، وهي مستعدة للتضحية من أجل ذلك بحقوق الأقلية من الأفراد إذا كانت هذه التضحية قد تجلب من ورائها مصلحة غالبية المجتمع. ويجب على الدولة تأوِّيج المنفعة الاجتماعيـة أو مجموعـة السعادات الفردية. ولتوضيح هذا المـذهب يمكننـا التمييـز بـين المـذهب النفعـي المعياري Utilitarisme Normatif الذي يعرف العدل بأنه ما يساهم في تحقيـق أكـبر قدر من السعادة لأكثر عدد ممكن مـن النـاس، وبـين المـذهب النفعـي الإيجـابي Utilitarisme Positif الذي يرد الأفراد إلى عقلهم الحاسب والنفعي.

---

(1) Jhon Rawls: Théorie de la Justice .Publié en 1971. Traduction en Français en 1987 par Golette Audard . (Le Seuil) .P. 37 .

إن مذهب المنفعة ينحدر من نزعة تُشَرِّع انتهاك حقوق الإنسان عندما يساعد هذا الانتهاك على اكتمال الخير العام أو المصلحة العامة. وعلى العكس من ذلك فإن نظرية العدالة عند جون راولز مضادة للنزعة القربانيّة Anti-sacrificielle التي يدافع عنها مذهب المنفعة. يتعلق الأمر بنظرية لا تُخْضِع العدالة للمصلحة وتجعلها تابعة لها بل تجعل المصلحة تابعة للعدالة. وبهذا المعنى فهي تتشابه مع المذاهب الأدبياتية Déontologiques (المتعلقة بالواجبات الأدبية) وتتعارض مع المذاهب الغائية Téléologiques.

وتختلف نظرية العدالة الراولزية أيضا عن مذهب النزعة الحدسية Intuitionnisme القائلة بأن مبادئ العدالة تصدر عن حدس سابق على العقل ويغذيه. كما تتعارض نظرية العدالة كإنصاف، أساس فكرة المواطنة لدى جون راولز، مع مذهب الاستكمالية Perfectionnisme الذي يؤكد على أولوية بعض القيم وبعض مفاهيم الخير التي تستحق أن نضحي في سبيل المحافظة عليها، وتحقيقها على أرض الواقع الاجتماعي، بمصالح وحقوق من لا يؤمنون بهذه القيم.

لقد حاول جون راولز أن يقدم نظرية للعدالة بديلة عن هذه النظريات. ينطلق جون راولز من أن: "العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى لأنساق الفكر". وتمثل الهدف الأساسي في كتابه "نظرية العدالة" في الوصول إلى حل لمشكل الإلزام السياسي. بعبارة أخرى أراد أن يشرح كيف وفي أية ظروف يجب على المواطنين احترام القوانين التي تسنها العدالة. لتحقيق هذا الهدف استخدم جون راولز حيلة وهمية أطلق عليها مسمى "حجاب الجهل" Le Voile de L'ignorance.

ترتكز هذه العدالة المنشودة على "مبادئ يقبلها أفراد أحرار وعقلانيون، يوجدون في موقف أصلي متشابه، ويرغبون في تحسين مصالحهم الخاصة،

وبموجبها يحددون المقاصد الأساسية لمجتمعهم[1]. تفترض مقاربة راولز للموقف الأولي (الأصلي) أن الأفراد في الوقت الذي يدخلون في تفاعل لإقرار القواعد الموجهة لسلوكهم يتجردون من مصالحهم الخاصة للوصول إلى القاعدة الأكثر عدالة. لا يتعلق الأمر إذن بتوفيق أو ملائمة بين المصالح المختلفة، فهذه الأخيرة لا تأخذ بعين الاعتبار في بلورة المعايير المُحَدِدَة للحقوق الفردية داخل المجتمع. وهذا هو مضمون حجاب الجهل عند جون راولز.

تتأسس هذه النظرية الراولزية للعدالة على مبدأين هما أساس تصوره لفكرة المواطنة:

❖ مبدأ الحرية – المساواة:

يتضمن ضرورة مساواة الجميع في الحقوق مادامت هذه الأخيرة لا تحول دون تحقق حرية الآخرين: "يجب أن يحصل كل شخص على حق مساوٍ للنسق الأكثر اتساعا من الحريات الأساسية التي يتساوى فيها الجميع، بحيث يكون منسجما مع نسق حريات الآخرين".

❖ مبدأ الاختلاف:

يفترض مبدأ الاختلاف وجود لامساواة عادلة: ينبغي على اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية أن تستوفي بعض الشروط لكي تغدو مبررة وشرعية:

- أن تكون الاستفادة من حقوق المواطنة مضمونة ومتاحة لكل المواطنين
- أن يكون تقسيم الثروات والعائدات في مصلحة جميع المواطنين.

---

(١) أنظر حول ذلك كتاب راولز التالي: Jhon Rawls: Théorie de la Justice .Publié en 1971.

- يجب أن تكون مواقع السلطة والمسؤولية في متناول الجميع، أي أن تكون هناك مساواة في الفرص تسمح للكل بنفس فرصة الولوج إلى مختلف الوظائف في المجتمع.

تشكل هذه النقاط الثلاثة العقد الاجتماعي القائم بين الأفراد المجتمعين ضمن الدولة الواحدة. لا يتوقف جون راولز Rawls هنا عند الرؤية الليبرالية للمساواة: فإذا كان ليس من العدل أن يآخذ المرء على كونه قد وُلِدَ في هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك فإنه ليس من العدل أيضا أن تقاس حقوق الفرد على قدر الحاصل الذكائي الضعيف الذي قد يولد عليه. لا ينبغي، إذن، أن نأخذ بعين الاعتبار العوامل الاجتماعية بل أيضا العوامل الطبيعية. مما يعني أن اللامساواة لا مبرر لها إلا إذا كان المجتمع يحصل منها على فائدة أكبر. فمن حق الشخص الموهوب أن يحصل على دخل مرتفع يعادل موهبته إذا كان المجتمع يستفيد من هذه الموهبة (استفادته مثلا من الضرائب المترتبة على دخله).

يتضمن مبدأ الاختلاف تأوِّيج المصالح الاجتماعية - (الحريات الأساسية، المساواة في فرص العمل، الدخل والثروة، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات) - للمواطنين الأكثر حرمانا. هذان المبدآن – مبدأ الحرية، مبدأ الاختلاف - هما أساس النظام السياسي العادل، ومن ثم يساعدان على إيجاد حل لمشكل الإلزام السياسي، أي كيف وفي أية ظروف يجب على المواطنين احترام القوانين التي تسنها الدولة لحمايتهم من تسلط أجهزة هذه الأخيرة، ومن جور بعضهم، وضمان حقوقهم فيما بينهم وتجاه السلطة السياسية التي تحكمهم. هذا الحل يكمن في البحث عن العدالة كإنصاف (Rightness as Fairness) أي العدالة الاجتماعية المؤسسة على مبدأ الحرية ومبدأ الاختلاف. إن هذه العدالة كفيلة بضمان حقوق المواطنة كاملة.

لقد أثارت نظرية حون راولز تعليقات وتقييمات ذات نزعات متنوعة ومختلفة. فرأى فيها البعض صيغة للنزعة الترنسندنتالية الكانطية، وأحيانا نتاجا نموذجيا

للفلسفة التحليلية ومناهجها. كما أثارت ردود فعل مضادة لها لعل من أبرزها موقف الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغين هابرماز Yurgen Habermas.

وينتمي هذا الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني إلى مدرسة فرانكفورت Ecole De francfort، ويشتمل فكره على العديد من عناصر "السوسيولوجيا النقدية". اهتم بالاتصال في علاقته بالسلطة والتقنية. وحاول إعادة تأسيس نظرية العقل من خلال تقسيمها إلى جزئين: العقل التواصلي، العقل التقني.

يتمثل جوهر الانتقادات الأساسية التي وجهها هابرماز لراولز في خصوصية تأويله لموقف جون راولز. فهذا الأخير يتبنى بحسبه موقفا ليبراليا كلاسيكيا للمواطنة. وهذا الموقف، أي موقف الليبرالية الكلاسيكية، يؤكد على أولوية الحقوق الذاتية الخاصة (التي تحمى الحريات الشخصية) على الحقوق السياسية لأجل حماية الدائرة الخاصة من مفاسد سلطة الدولة. وطبقا لهذه النظرية تُتَصَوَرُ حقوق الإنسان والدستور على أنها خارج إطار العملية السياسية، أي على أنها بمثابة إكراه خارجي موجه ضد السيادة الشعبية. وقد اعتبر هابرماز أن الليبرالية السياسية عاجزة عن إيجاد تصور مُرْضٍ للمواطنة.

وخلافا لهذه الرؤية السياسية تبنى هابرماز تصورا للسيادة يعطي الأولوية للحقوق السياسية على الحقوق المدنية، لأن الحقوق السياسية "تسمح بإنجاز الأبعاد الثلاثة للمواطنة: حكم الشعب لذاته، تكوُّن الأمة المدنية والعدالة الاجتماعية"[١]. شرح في احد المؤلفات المُؤَسِسَة لفكره - العقل والشرعية المنشور سنة ١٩٧٣ م - أن الإجماع حول القيم والمثل العليا السياسية لم يعد قابلا للتحقق في المجتمعات الرأسمالية بسبب مبدأ التنافس. وإن أولوية النظام

(١) أنظر حول ذلك: Audard Catherine: 2002."Le Principe de Légitimité démocratique . et le debat Rawlz – Habermas " p.122 In Habermas: L'usage Public de la raison .Collection débats philiosophiques . paris puf .

الاقتصادي وأيديولوجيا التقنية والعلم سيؤديان إلى عدم التمييز بين العمومي والخاص، وإلى انبثاق نموذج مجتمع متشاكل خال من الحس النقدي.

اقترح هابرماز، لتفادي هذا الوضع الأخير الذي قد تؤول إليه المجتمعات الغربية الرأسمالية، مصالحة العقل والديمقراطية. للوصول إلى ذلك ينبغي على العقل أن لا يتورط في "شكل العقلانية الأداتية" المفضية إلى هيمنة التقنية. لأن هذا يعادل الارتقاء بالتكنوقراطية إلى شكل مثالي ونموذجي للحكم. يجب على العكس من ذلك أن ندعم في مجتمعاتنا، كما يقول هابرماز، عقلانية عملية خلاقة للقيم والمعايير والمبادئ والقواعد. وذلك ما يتطلب الاستعانة بالفضاء العمومي. ويشكل هذا الفضاء العمومي أحد العناصر الأساسية لفكر هابرماز. فقد اعتبر أن الفضاء العمومي ينحدر من عملية جرت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر "الذي تَمَلَّكَ خلاله الجمهور - الأوروبي - المتكوِّن من أفراد يستخدمون عقلهم، الدائرة العمومية التي تسيطر عليها الدولة وحوَّلها إلى دائرة يمارس فيها نقد سلطة الدولة".

إن الفضاء العمومي بُعْد تكويني للديمقراطية التي تنحصر تدريجيا تحت ضغوط التقنية ومنطق اقتصاد السوق. يقتضي بناء الديمقراطية إعادة تنظيم الحياة السياسية حول مؤسسات وقواعد تسمح بمشاركة كل الأفراد في صياغة القرارات السياسية.

وقد عرض هابرماز في كتابه الفعل التواصلي (١٩٨١) L'agir Communicationnel تصورا شوريا للديمقراطية سينبثق بمقتضاه عقلا كونيا من التفاعل بين الرجال، بمعنى التجربة البين - ذاتية. إن اعتقاد الإنسان في حقيقة خطابه يجعله يفترض في خطابه إمكانية اتفاق. وإذن فإن ميزة الديمقراطية هي الشكل الاستطرادي التشاوري للإرادة العامة.

إن التواصل الذي يقترح هابرماز ما هو إلا البحث عن القيم المشتركة التي انطلاقا منها سيتحقق بناء شأن الجماعة. يسمى هذا أخلاق الحوار. وبالنسبة إليه ليست الوطنية شعورا مرتبطا بالضرورة بالأمة بقدر ما هي ارتباط بمؤسسات

وقيم اجتماعية معينة. من هذا المنطلق ارتأى هابرماز إمكانية تجاوز نموذج الدولة – الأمة لبناء مواطنة أوروبية. إن أطروحة هابرماز بسيطة إلا أنها مهمة: إن ظهور الأقليات الثقافية ذات الأهمية المتزايدة في الدول الأوروبية يقتضي إعادة التفكير في المواطنة. ويجب على دولة القانون أن تضمن للأقليات الاحترام التام لهويتها ولغتها ودينها. وعلى هؤلاء احترام مؤسسات هذه الأخيرة والدفاع عنها. وهذه الاعتبارات مجتمعة تجعل من الممكن تأسيس مواطنة أوروبية حقيقية.

ويتضمن المفهوم الاستشاري للديمقراطية ثلاثة أفكار أساسية مُحَدِدَة للمفهوم الهابرمازي للمواطنة:

أولا: نقد النزعة الوطنية العرقية.

ثانيا: نقد النموذج الليبرالي للمواطنة.

ثالثا: تجاوز نموذج الدولة – الأمة.

أولا: نقد النزعة الوطنية العرقية:

دعا هابرماز إلى إلغاء النزعة الوطنية العرقية (أو النزعة القومية) وتمحور تصوره لها حول تأملاته للعلاقات بين النزعة القومية والديمقراطية. فبحسبه تحيل فكرة الديمقراطية إلى معنيين للأمة: الأول قديم والثاني حديث. ففي معناها القديم ينبغي أن تفهم الأمة كجماعة ذات أصل قبل – سياسي مؤسسة على سمات مشتركة أخلاقية أو ثقافية من قبيل اللغة والتاريخ والعادات والتقاليد.

وانفصلت الأمة في معناها الحديث، الذي يعود إلى القرن الثامن عشر، عن معناها ما قبل السياسي وأصبحت تحيل إلى تجمع مؤسس سياسيا، وإلى رابطة مواطنين، هي مصدر السيادة السياسية، ومُؤَسَسَة على حقوق مدنية ديمقراطية. الموقف الأول الذي يجسده تاريخيا في ألمانيا كارل شميدت Karl Schmitt، يؤسس الديمقراطية على فكرة الشعب – الأمة: أي أن التجانس الوطني يمثل شرطا

ضروريا لكل ديمقراطية ولا يمكن لهذه الأخيرة أن توجد إلا في شكل ديمقراطية وطنية. وعلى هذا الأساس يأخذ الاستقلال السياسي معنى التأكيد على الذات الجماعية للشعب – الأمة إلى جانب شعوب – أمم أخرى.

وخلافا لهذا التصور لم يعد موضوع تحديد المصير الديمقراطي مرتبط بالشعب – الأمة المتجانسة ثقافيا، بل يتعلق برابطة حيادية لمواطنين يتمتعون بحقوق سياسية متساوية، ويرتبطون مع بعضهم البعض بواسطة تبادلات تواصلية طبقا لنماذج حوار عمومي مختلفة، ومنظمون ليس فحسب داخليا (في الحلبات البرلمانية) ولكن أيضا خارجيا (في الفضاءات العمومية غير المصنفة) دون النظر إلى انتماءاتهم العرقية أو الثقافية. لم يعد للاستقلال السياسي هنا المعنى الجماعي والنهائي المشرع للسيادة الوطنية تجاه دول – أمم أخرى، بل معنى التشريع الذاتي والتحديد الذاتي الخاص بمواطنين يعيشون داخل تجمع سياسي ذي حدود متعددة ولا تحده حدود عرقية أو وطنية.

ثانيا: نقد النموذج الليبرالي للمواطنة:

سعى هابرماز إلى تغيير النمط الليبرالي للمواطنة لصالح نمط يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين دولة القانون والاستقلال السياسي والمشاركة الديمقراطية للمواطنين. الأمر لذي يبدو جليا في تحليلاته للعلاقات بين دولة القانون والديمقراطية، وبين نسق الحقوق الفردية والمواطنة الديمقراطية. مع أن هابرماز يلغي بلا عودة النزعة القومية العرقية فإنه لا يتحمل كذلك النموذج الليبرالي للديمقراطية والمواطنة. فإذا كان خطأ النزعة القومية العرقية يتمثل في تأسيس المواطنة الديمقراطية في الانتماء الوطني أو العرقي، والهوية السياسية في الهوية الثقافية، فإن خطأ المذهب الليبرالي يتمثل في أنه لا يرى في أول الحدين سوى أداة لإنجاز الحريات الفردية. ويتفق هابرماز هنا مع العديد من الانتقادات التي وجهها الكومينوتاريين Communitarians للمذهب الليبرالي.

ويتفق تحديدا مع نقد Charles Taylor للرؤية الأداتية الليبرالية المتعلقة بالاستقلال السياسي والحريات السياسية، حيث لا يتضامن المواطن مع الآخرين إلا بهدف التأثير على السلطة السياسية باتجاه تحقيق مصالحه الخاصة.

وخلافا لهذه الرؤية لا يكافح هابرماز من أجل إرساء الروح المدنية الوطنية في التقاليد العمومية. إن معنى نقده هو كالآتي: أن هناك صلة داخلية ضرورية مفهوميا بين دولة القانون (ونظام الحقوق الفردية التي يضمنها) والديمقراطية. وإذا كان من الواجب على دولة القانون ترقية حماية الحقوق الفردية فإنه يعود إلى المواطنين أنفسهم تحديد الشروط الدالة لممارستهم السياسية. وهذا لا يمكن أن يتحقق، بحسب هابرماز، إلا بواسطة مداولات في إطار الفضاء العمومي السياسي بخصوص تأويل حاجاتهم، وبالتالي بواسطة استعمال تواصلي أو بين - ذاتي (غير أداتي) للاستقلال العمومي وللحريات السياسية التي يمتلكونها.

لقد أحدث هابرماز تصحيحا للنموذج الليبرالي للمواطنة عندما بيّن أن المواطنة الديمقراطية لا يمكن ردها إلى مجرد متعة الاستقلال الخاص، وأن هذا الأخير لا يمكن إنجازه تماما إلا عندما تحصل ترقية ممارسة الاستقلال العمومي، مفهوما على أنه ممارسة استشارية للمواطنين، بصفة نشطة.

ثالثا: مجاوزة نموذج الدولة - الأمة:

يعتقد هابرماز أن النزعة الوطنية الدستورية، بوصفها تعبيرا عن هوية سياسية ما بعد وطنية، ستكون هي الطريق التي ستسير عليها معظم الدول - الأمم الكلاسيكية. وبهذا المعنى تكون الدولة الوطنية بحسبه، جزء من الماضي، ويتوجب على الحركات الوطنية مراجعة مشاريعها السياسية باتجاه استراتيجيات اندماج ضمن وحدات متعدية للأوطان. هذه الإستراتيجية أصبحت ضرورية بفضل عولمة الأسواق وضياع سيطرة الدول - الأمم على التوجهات الاقتصادية الكبرى على المستوى العالمي. إضافة إلا أن أركان الدولة - الأمة، السيادة الخارجية والداخلية، غدت أكثر هشاشة. فعلى مستوى السيادة الخارجية

أُستُبْدِلَتْ شيئا فشيئا الأفكار الكلاسيكية المتعلقة بسياسة القوة وباستراتيجيات الإهانة المتبادلة بين الدول بواسطة القوات المسلحة، أُستُبْدِلَت بفكرة التعاون وتقاسم، على المستوى المتعدي للأوطان، المخاطر الكونية، وباستراتجيات تدخل غير عنيفة أحيانا (العقوبات الاقتصادية، التدخلات الإنسانية).

وعلى مستوى السيادة الداخلية أدى إلغاء التأميم Dénationnalisation وعولمة الأسواق إلى خسارة الدولة – الأمة لرقابتها على سياستها الاقتصادية أو النقدية ولشروط الإنتاج بشكل عام. كما أن النشر الكوكبي لثقافة تهيمن الولايات المتحدة الأمريكية على جزء كبير منها، وتفشي أساليب استهلاك نفس الأفلام ونفس الأنماط الموسيقية أو اللباسية في كل دول العالم , لا بل تشكل أساليب الحياة وهيمنة اللغة الإنجليزية، كلغة رسمية للأعمال وكنمط للتواصل الدولي، قد جعل شيئا فشيئا الشروط الحقيقية للسيادة الثقافية أكثر هشاشة وضعفا. نتيجة لذلك لا يمكن أن يرتكز حل مواجهة العولمة إلا على وسائل عمل سياسي على المستوى العالمي، وعلى تشكيل مواطنة ديمقراطية وشبكة تواصل بين مواطنين تتعدى الحدود الوطنية، وبعبارة أخرى لا بد من تأسيس فضاء عمومي مُتَعَدٍ للحدود الوطنية مرتكز على ثقافة سياسية ليبرالية مشتركة، وتحمله حركات اجتماعية (منظمات للمواطنين، حركات مدنية) معبأة سياسيا ضمن المجتمع المدني.

وتتمثل المظاهر الأساسية للتمشي الهابرمازي في الأهمية المعطاة للممارسة الديمقراطية للمواطنين في الفضاء العمومي. وهذه الممارسة تتمظهر بصفتين: بواسطة تكوُّن الإرادة العمومية ومراقبة الانزلاقات الممكنة لدولة القانون. وبالتالي يمتلك المواطنون طريقتين للتحقق من شرعية القانون. وسيلة نظرية بواسطتها يمتلكون ضمانات بأن المعايير شرعية، لأنها مقبولة من طرف الجميع بعدما أخضعوها لحوارات عقلانية. ووسيلة عملية بفضل الضمانات المؤسساتية المخصصة في الدستور والتي يمكن أن تكون الدولة ملزمة بضمان تطبيقها (حريات التعبير، والتواصل والحوار).

ويؤكد هابرماز من هذا المنطلق على أهمية حقوق المواطن. فلا يكفي امتلاك مؤسسات دولة القانون ولكن أيضا لا بد من توفر القدرة على تكملتها بواسطة ثقافة سياسية ديمقراطية ومجتمع مدني حي، يعملان بفعالية إلى جانب السلطة السياسية. وتجسد نظرية الحوار إمكانية تحقق أمر كهذا. للدولة إذن دورا إجرائيا عليها القيام به في الديمقراطية. بمعنى أن عليها مَأْسَسَةُ الممارسات الديمقراطية للتحديد الذاتي للمواطنين لكي تحصل عملية تكوُّن الرأي والإرادة بصفة حرة ومتساوية. ومن المهم في هذا الإطار أن توجد حقوق سياسية أساسية تضمن المشاركة في عمليات تكوُّن الرأي والإرادة وذلك بهدف أن يكون المواطنون قادرين على الحكم على شرعية القانون.

يتمثل تجديد النظرية الديمقراطية الهابرمازية في جعلها من الفرد وليس الشعب العنصر المنتج للحق والمؤتمن الوحيد على المستوى الأخلاقي. فبحسبها ينبغي أن تُرَصَ العملية الاستشارية للبحث عن الخير العام إلى جانب احترام الحقوق الفردية الأساسية. تؤكد هذه النزعة الفردية للفكر الأخلاقي الهابرمازي على ضرورة إحداث مصالحة بين المبادئ الأخلاقية الأدبياتية (الاحترام المطلق للشخص البشري) والمبادئ السياسية ذات الصلة بتشريع الشعب الذاتي لذاته المستلهم من روسو. وقد أشار هابرماز في كتابه Droit Et Démocratie إلى أربعة فئات من الحقوق تضمن ثلاثة منها الاستقلال الخاص للمواطن وتعترف به كمُؤْتَمَن وحيد للحق:

ضمان أقصى حد ممكن من الحريات الفردية للمواطنين

- الارتقاء بالمواطن إلى منزلة عضو في رابطة سياسية قانونية
- حماية قانونية فردية متماثلة بالنسبة للجميع

وبالإضافة إلى هذه الحقوق لا بد من ضمان الاستقلال السياسي للمواطن. يتحدث هابرماز عن ضرورة التوفيق بين الحق الذاتي للمواطن والقانون الإيجابي. فبحسبه يرتبط الحق الذاتي بفكرة حرية العمل الذاتي التي تسمح لكل

فرد بأن يمارس حريته على نحو كامل مادامت لا تعاكس وتنتقص من حريات وحقوق الآخرين. الحقوق الذاتية هي عناصر من النظام القانوني "تفترض تعاون الرعايا فيما بينهم، رعايا يعترفون في تصورهم لحقوقهم وواجباتهم بأنهم أحرار ومتساوون"[1]. إن الحقوق الذاتية ليست مفروضة على الأشخاص بل تصدر عنهم. فهي حقوق محايثة على نحو ما لكل فرد. إن كل فرد، عضو في جماعة، يستفيد ضمنيا من حقوق (حق العيش، حق ممارسة حريته، حق المشاركة في الحوارات الديمقراطية).

وينسج هابرماز صلة قوية بين الحقوق الذاتية والمفهوم الحديث لحقوق الإنسان. ومن جهة أخرى لكي يعترف الأفراد بالحقوق الذاتية لبعضهم البعض، لا بد من سن وتطبيق القوانين الايجابية، بمعنى القوانين التي تفرضها السلطة على الأفراد حتى تضمن حقهم في الحرية. ولكي يقبل الأفراد فرض القوانين الايجابية يجب أن يعترف الآخر بهذه القوانين ويجب أن يندرجوا في إطار قانوني موضوع سلفا. وبهذا المعنى يكون هناك تكامل بين الحق الذاتي Droit Subjectif والقوانين الايجابية Droits Positifs.

ترتبط مفاهيم الاستقلال الخاص والاستقلال العمومي مع الحق الذاتي والقانون الإيجابي ارتباطا عضويا. ويقصد هابرماز بالاستقلال الخاص قدرة الأفراد على متابعة مصالحهم الشخصية وتحقيق ذواتهم بحرية دون الاستعانة بأية مرجعية خارجية. ويصف الاستقلال العمومي بأنه قدرة الأفراد على البت الجماعي في مصيرهم عبر إجراءات سياسية هدفها التعاون الجماعي.

ويسمح الاستقلال العمومي للأفراد بتحديد القوانين التي يريدون تحديدها والخضوع لها. على مستوى الاستقلال الفردي تضمن مفاهيم حقوق الشخص والحق الذاتي الاستقلال الخاص للأشخاص. لا بد من احترام الاستقلال

---

(1) Habermas, Jürgen. 1997. Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard (coll. NRF Essais), 104.

الخاص والاستقلال العمومي للمواطنين وإلا حصل سلب لحقوق المواطنة وتفريغ للدولة الحديثة من مضمونها السياسي والقانوني والأخلاقي: يعتبر هابرماز أن سلطة المجتمعات التقليدية مؤسسة خصوصا على مفاهيم وتصورات دينية وميتافيزيقية لا يمكن أن تكون مرجعا لإرساء شرعية سلطة الدولة الحديثة.

إن الدولة، بحسب، هابرماز، ضرورية بوصفها سلطة تعاقب، وتنفذ في نفس الوقت. لأن الجماعة القانونية Communauté Juridique تحتاج إلى قوة منظمة، ولأن تَكْوِينَ الإرادة السياسية يفضي إلى برامج يجب إقامتها"[1]. هذا التعريف يذكرنا بنظرية السلطات لدى مونتسكيو، إلا أن هابرماز يقدم قراءة جديدة لها. فمن دون أن يستند إلى حجج منطقية أو دينية أو ميتافيزيقية، يقترح هابرماز عملية تبرير مرتكزة على العلاقة التواصلية التي تسمح للمواطنين باعتبار نظامهم القانوني شرعيا. يمتلك المواطنون دورا أوليا فيما يتعلق بتحديد هذا النظام القانوني لأن بإمكانهم معارضته.

يستمر استقرار النظام الاجتماعي إذا كان المواطنون مقتنعون أنهم سمحوا معا بهذه البنية التي تفرض نفسها عليهم (دولة القانون). إذا كان ذلك النظام وهذه البنية شرعيان فإن المواطنين سيخضعون للقانون أو للسلطة السياسية على سبيل الاختيار والالتزام بالواجب لا على سبيل الإكراه والجبر. ولا يمكن أن تولد معيارية العدالة إلا من الاستقلال الاجتماعي للمواطنين. ولكي يكون هذا الاستقلال الأخلاقي فعليا يجب أن يكون مُؤَسَسًا. وهذه المأسسة تسمح للمواطنين بأن يخلقوا لأنفسهم تطلعات قد تتعلق بكيفية عملهم وتصرفات الآخرين تجاههم.

أولى هابرماز للمجتمع المدني دورا حيويا في ترقية حقوق المواطنة. فخلافا لراولز الذي تصور أن الدائرة العمومية La Sphère Publique لا تتموضع في

(1) Habermas J." Reconstruction du Droit:Les Principes de L'Etat de droit.In Droit et democratie.entre Faits et Normes .P.152 .

المجتمع المدني بل في الدولة ومؤسساتها، وتحديدا في المؤسسات القانونية، المقرات الوحيدة لثقافة عمومية حقيقية، اعتقد هابرماز أن المجال العمومي لا ينحصر في المؤسسات السياسية الرسمية (البرلمان، المحاكم إلخ) بل يتسع ليشمل الفضاءات العمومية غير المصنفة للمجتمع المدني في مجموعه.

ويتمثل الجوهر المؤسساتي للمجتمع المدني في "تجمعات ورابطات غير حكومية وغير تجارية، تطوعية تربط البنى التواصلية للفضاء العمومي مع مكوِّنات المجتمع في العالم المعيش. ويتكون من هذه الرابطات والمنظمات والحركات التي تستقبل وتكثِّف وتعكس في الآن نفسه وتُضَخِّم في الفضاء العمومي المشكلات الاجتماعية في دوائر الحياة الخاصة"[1]. يتميز المجتمع المدني عن الدولة ودائرة السوق أو الاقتصاد والنظم الوظيفية الأخرى للمجتمع إلا أنه يظل مرتبط بالمجالات المركزية للدائرة الخاصة والعالم المعيش.

ويمكن للمجتمع المدني في ظروف محددة، بحسب هابرماز، أن يمارس تأثيرا على الفضاء العمومي وعلى المنظمات البرلمانية بحيث تجعل وجهات نظره العامة حاضرة في دائرة السلطة الرسمية. الواقع يظهر لنا أن مجتماعتنا المعقدة لا تملك حتى الآن فيما يرى هابرماز القدرة الكافية لإعادة توجيه عمليات القرارات التي تم اتخاذها سابقا. ومع ذلك فإن الفاعلين في المجتمع المدني يستطيعون في حالة حصول بعض الأزمات القيام بدور نشط. يكفي أن نذكر أن المجتمع المدني أكثر حساسية للمشاكل من جهاز الدولة، وأن التهديدات الأيكولوجية، البحث الجيني، إفقار العالم الثالث، مشاكل النظام الاقتصادي العالمي، قد اهتمت بها منظمات المجتمع المدني أكثر من غيرها.

يمكن وصف مقاربة هابرماز بأنها ديمقراطية استشارية ومقاربة راولز بأنها أدبياتية ليبرالية يمكن ربطها بنزعة تأسيسية للحقوق Fondationnalisme Des

---

(1) Habermas, Jürgen. 1997. Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard (coll. NRF Essais), 394.

Droits. المقاربة الأولى وريثة الأفكار الاستقلالية لكانط وروسو،، وتتمحور حول الفكرة الأساسية التي بموجبها يحق لأعضاء مجتمع أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، وهذا التشريع الذاتي الديمقراطي هو مصدر شرعية المعايير القانونية المعمول بها في المجتمع. ويقترح معظم المدافعين الحاليين عن الديمقراطية الاستشارية قراءة إجرائية لمبدأ السيادة الشعبية: لم تعد الإرادة الشعبية ولا الشعب هما مصدر شرعية القوانين الأساسية والمبادئ الدستورية للمجتمع بل تنبثق من عمليات التشاور العمومي بين المواطنين الأحرار والمتساويين.

تلح المقاربة الأدبياتية الليبرالية، التي يمكن إرجاعها إلى جون لوك، على الطابع المتفوّق للحقوق الفردية الأساسية: إن كل بحث عن المصلحة العامة يجب أن يتمحور حول هذه الحقوق ويعطيها الأولوية. ثم إن الفرد وحمايته وليس الشعب وإرادته، يمثلان مصدر شرعية الحقوق. هذا التصور يعتمل في أعمال راولز والعديد من الفلاسفة الليبراليين مثل Ronald Dworkin أو Bruce Ackerman. ويمكن أن تفهم النزعة التأسيسية للحقوق كصيغة مُعَدَلَة للتصور الأدبياتي الليبرالي، صيغة حاضرة في التقليد التعاقدي وتحديدا لدى هوبز وجون لوك، بموجبها توجد حقوق طبيعية قبل – سياسية وحقوق إنسانية أساسية سابقة للعملية الديمقراطية. بالنسبة إلى أنصار النزعة التأسيسية للحقوق، هذه الحقوق الإنسانية التي لا يجب التصرف فيها ينبغي أن تُحْمَى من حكم الأغلبية مطلقة العنان أو الاستبدادية.

إن هدف هذه النزعة هو حصر المقتضيات الديمقراطية وفرض ضوابط على الإرادة المؤسسة للشعب، فتمارس بهذه الوسيلة ضغطا خارجيا على تمرين وممارسة السيادة الشعبية. النزعة التأسيسية للحقوق، المنسوبة لراولز، أعْتُبِرَتْ متجاوزة وغير مناسبة للمجتمعات الديمقراطية التعددية. لأن وجود حقوق أخلاقية قبل سياسية وسابقة للعملية الديمقراطية لم يعد أمرا مطروحا بإلحاح في هذا العالم ما بعد الميتافيزيقي. ونتيجة لذلك لا تملك أي جماعة خاصة (القضاة، الدستوريون، النخب السياسية والفلاسفة) سلطة وضع قوانين أساسية للمجتمع

استنادا إلى استدلالات وأحكام مستقلة عن العمليات الديمقراطية الفعلية التي يمارسوها المواطنون.

لا يتعلق الأمر، مع هابرماز، بتثوير المؤسسات الموجودة وابتكار أسس دستورية للمجتمعات الغربية المعاصرة فحسب بل أيضا ترهين، تحت ضغط الظروف التاريخية الجديدة، فكرة المصلحة العامة وفِكْرَةَ دَوْلَةِ قانونٍ سَبَقَ تحديد ثوابتها سلفا في تاريخ المشروع الديمقراطي الغربي الحديث. ومن منطلق هذه المرجعية التاريخية تصور هابرماز أن المحدثين قد استعاروا القيم الكبرى المرتبطة بالمواطنة من الدائرة العمومية الهللينية. هذا النموذج للدائرة العمومية الهللينية، كما تصوره الإغريق، يتقاسم مع العصر الكلاسيكي في مجموعه ومع عصر النهضة قوة معيارية حقيقية موجودة حتى الآن. إن أساسه ليس بالدرجة الأولى القاعدة الاجتماعية بل النموذج الأيديولوجي الذي يمتلك استمرار يته الخاصة المصانة عبر العصور على مستوى تاريخ الأفكار. ثم إن مشروع الديمقراطية الاستشارية الهابرمازية لا يقطع تماما مع تقليد النزعة التعاقدية الليبرالية Contractualisme Liberal بل هو على نحو ما امتداد له: يتعلق الأمر هنا أيضا برسم مبادئ وشروط دولة قانون ديمقراطية.

إلا أن جون راولز وهابرماز يتفقان على أن دمقرطة دولة القانون مسؤولية جماعية وعملية دائمة ومتواصلة. إن بقاء الديمقراطية مرتبط بالمشاركة السياسية وحماية الحقوق، لأن دولة القانون قابلة للخطأ. ولأن التجمع أو بالأحرى المجتمع ليس مؤسس على هوية مشتركة بل على التنوع وحرية وعي أعضائه. ولهذا فإن الديمقراطية هشة وغير مستقرة للغاية بسبب التنوع وتعدد نظم القيم والتصورات الشاملة التي تتفتق في سياق الحرية والأمن اللذين يضمنهما الدستور. يمتلك المفكران نفس المثل الأعلى الديمقراطي وحاولا معا تحديد الشرعية الديمقراطية، إلا أن اختلاف الإطار النظري والسياقي قاد هما إلى وضعية تعارض أيديولوجي. ومن منطلق هذا التعارض ذاته اختلفا حول مصادر شرعية الحق والمبادئ الدستورية للمجتمعات الليبرالية: ألح راولز، المنشغل بمشكلات

الاستقرار السياسي التي أحدثتها التعددية الخاصة بالديمقراطية الحديثة، أكثر على المعايير الأخلاقية ومبادئ العدالة التي يجب حمايتها، ولو على نحو أقل، مـن هـذه التعددية. هابرماز المتأثر بالمثل الأعلى الكانطي للاستقلال، تـصور أن منتـديات الحوار الاجتماعية هي أساس شرعية الحقوق والمبادئ الدستورية للمجتمع.




@Ahmedyassin90

الفصل الخامس
تجربة المواطنة في الدولة الغربية الحديثة


@Ahmedyassin90

تجربة المواطنة في الدولة الغربية الحديثة

شهدت الديمقراطيات الجديدة - (الولايات المتحدة الأمريكية ١٧٧٦م وفرنسا ١٧٨٩م) - المنظمة في إطار الدولة - الأمة اتساعا ملحوظا للحقوق المدنية والسياسية للمواطنين. وقد تعززت شيئا فشيئا الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في ظل نظام الدولة - الأمة ذاتها إلا أنها ازدهرت أساسا في ظل نظام الدولة الراعية Welfare state ثم بعد ذلك مع قيام دولة القانون Law State.

واتسعت الحقوق الأخيرة خصوصا في إطار الدولة الراعية وأدى اتساعها إلى قدوم مواطنة فعلية. ونتيجة لذلك غدا الاجتماعي The Social أكثر فأكثر بعدا أساسيا للمواطنة. لقد أدى مجيء الدولة الراعية إلى تحولات جوهرية في وظائف الدولة فتطورت ظاهريا عبر توسيع مجال التدخل وفي العمق عبر التوفير المباشر للخدمات العامة. هذه الدولة القادرة على إشباع الحاجات الاجتماعية مكلفة أيضا بإنجاز المساواة الفعلية وليس فقط الشكلية بين الأفراد باسم ضرورات العدالة الاجتماعية. وإذا كانت درجة التدخل قد اختلفت طبقا للسياقات الوطنية للدول الغربية فإن النظم السياسية الليبرالية عرفت، قليلا أو كثيرا، تطورا كهذا. ففي كل مكان من أوروبا، وفيما وراء السياقات السوسيو - سياسية، تشكلت أجهزة قوية للدولة احتلت مكانة مركزية في المجتمع فضمنت التنظيم الاقتصادي وتحملت معظم تكاليف الحاجات الاجتماعية.

هذا الاتساع كان نتاج منطقي لبناء رمزي موروث عن الحداثة، وأضفى على الدولة صفات العقل ورفعها إلى مستوى الضامن الفعلي للسعادة الجماعية. إلا أن هذا المفهوم للدولة الوصية على المجتمع دخل في أزمة في نهاية

القرن العشرين. وقد ساهم تكريس دولة القانون في بعض الدول في التخفيف من حدة هذه الأزمة الناجمة عن تقلص أدوار الدولة الراعية، وفي تقوية حقوق المواطنة وتعزيزها. ومعلوم أن مفهوم دولة القانون قد ظهر خلال القرن التاسع عشر في المذهب القانوني الألماني قبل أن ينتقل بعد ذلك إلى فرنسا وغيرها من الدول الأخرى.

وقد حملت دولة القانون خلال السنوات الثمانين مضمونا جديدا وأصبحت إحدى المرجعيات الكبرى للخطاب السياسي وإحدى خصائص التنظيم السياسي الأمثل. لقد غدت من دعامات النظام العالمي الجديد وشكلت إلى جانب الديمقراطية وحقوق الإنسان وسيلة لإنجاز المطالب الديمقراطية. ولا يخلو النموذج الليبرالي للديمقراطية في شتى أشكاله من مضامين سياسية واجتماعية ساهمت في تعزيز الحقوق السياسية للمواطنة على وجه الخصوص. فبعدما واجه هذا النموذج خلال القرن العشرين صيغا منافسة، لا بل متعارضة معه كليا، غدا اليوم مهيمنا في أرجاء واسعة من العالم (في أوروبا وآسيا وأفريقيا). فقد انهارت معظم النماذج البديلة خلال العقود الأخيرة وانتشر النموذج الليبرالي عالميا. كأن العولمة لم تكن اقتصادية فحسب بل سياسية وأيديولوجية أيضا.

ويرتكز النموذج الديمقراطي الليبرالي، الذي يستمد أصله من الثورات الأمريكية والفرنسية والذي ارتبط بناءه ثم تطوره بنضالات سياسية ورمزية، على مظهرين أساسيين: فمن جهة "المبدأ الديمقراطي" الذي ينص على أن مصدر الحكم وأساس السلطة يكمن في جماعة المواطنين: لا وجود لسلطة شرعية إلا صادرة عنهم. من هنا الديمقراطية هي نظام يميل إلى تضمين الحرية في الصلة السياسية: تكون منظمة على نحو يؤسسها على انتماء من هم خاضعين لها، فتبقى منسجمة مع حريتهم، فهي سلطة مشتقة ومنتدبة.

ومن جهة أخرى "المنطق النيابي" المتضمن لبعض أنماط تنظيم السلطة: ليس للشعب المسؤولية المباشرة لتسيير القضايا العمومية، بل النواب المنتخبين من جهة الشعب هم المكلفون بالعمل وأخذ القرارات باسمه. فعلى العكس من

الديمقراطية القديمة الخالية من أية فكرة للنيابة، فإن الديمقراطية الليبرالية هي ديمقراطية "مَحْكُومَةٌ" "تُمَارَسُ فيها السلطة الفعلية من طرف النواب.

وتميز النموذج الديمقراطي الليبرالي بوجود اختلافات في التطبيق الملموس لمبادئه. فكل نظام سياسي ليبرالي يشتمل على خصوصيات ناتجة عن التقاليد والقيم والمؤسسات الخاصة بالدولة المعنية، إلا أن الدول الليبرالية قد عرفت مع ذلك نزعات تطور مشتركة خلال القرن العشرين فسرها بعض الباحثين من خلال فكرة الانتقال من "ديمقراطية مَحْكُومَةٌ" إلى "ديمقراطية حاكمة"، ثم من "ديمقراطية سياسية" إلى "ديمقراطية اجتماعية".

وقد مرت الدولة الليبرالية بمرحلتين حاسمتين كان لهما الدور الأساس في تعزيز حقوق المواطنة خصوصا السياسية منها. في المرحلة الأول (١٨٤٨-١٩٤٥ م) كانت هناك اندفاعه للدمقرطة. أعطى تعميم الانتخاب والأهلية له لكل مواطن إمكانية لا فحسب المشاركة، كناخب، في انتخاب الحكام بل أيضا الوصول، كمنتخب، إلى ممارسة المسؤوليات السياسية.

ويتسجل انبثاق الأحزاب الشعبية، بوصفها مؤسسات سياسية حقيقية مخصصة لتأطير الانتخاب، عبر تقديم المرشحين والبرامج، ولجذب العدد الأكبر من الناخبين،عبر تعبئة الوسائل المادية والبشرية، في هذه العملية للدمقرطة، مما أفضى إلى خلق منافسة سياسية أصيلة عززت إمكانات ممارسة حقوق المواطنة. وحصل خلال المرحلة الثانية، انطلاقا من السنوات الثمانين، اندفاعه ليبرالية، وانصب الاهتمام على القيم الأساسية التي هي الشرط ذاته لازدهار النموذج الليبرالي المرتكز على مجموعة من الشروط: احترام القانون وضمان الحقوق الأساسية للمواطنين، قبول التعددية والحوار السياسي، الالتزام بقيم الحرية والمساواة. وقد واجه هذا النموذج خلال القرن العشرين نماذج سياسية مغايرة تتبنى مفاهيم مختلفة للديمقراطية. من أبرزها النموذج الماركسي الذي رفض الديمقراطية البرجوازية واعتبرها ضمان وستار الهيمنة الطبقية.

لقد بحث ماركس في تحولات الاقتصاد عن تفسير التحولات الاجتماعية والسياسية، وتصور أن المجتمعات الرأسمالية أصيبت بتناقضات أساسية ستقودها حتما إلى ثورة شاملة يتأسس بفضلها نظام اشتراكي في مجتمع متجانس لا وجود فيه للطبقات. وسيختفي التنظيم السياسي لأن الدولة، بوصفها أداة استغلال طبقة معينة لطبقات أخرى، ستختفي بدورها مع اختفاء الطبقات.

افترض الماركسيون، من هذا المنطلق، إمكانية وجود شروط موضوعية لتحقيق ديمقراطية فعلية هي الديمقراطية الشعبية. إلا أن هذا النموذج لم يكن إلا غطاء للكليانية: فقد انحرف المبدأ الديمقراطي بسبب وجود حزب وحيد يمتلك نفوذا كاملا للنظام السياسي. غدت دولة الشعب كله أداة في يد جماعة أوليغارشية حاكمة. في هذا النمط من المجتمعات الاشتراكية امتصت الدولة المجتمع المدني ومارست نفوذا كليا وحصريا على الحياة الاجتماعية والسياسية. كذلك هو حال نموذج الدولة الكلية، من النمط الفاشستي أو الوطني الاشتراكي (النازي)، التي يرمز فيها القائد إلى القوة الجماعية للأمة. أما نموذج الدولة الأصلية التي مجدها بعض حكام الدول النامية، خصوصا الأفريقية، بعد الاستعمار فلا يبدو هو الآخر إلا كأداة لشرعنة الاستبداد: أدت الإجماعية Unanimisme، المَعْزُوَة إلى بقاء بعض التقاليد الثقافية، إلى رفض التعددية.

وقد انهارت معظم هذه النماذج كما تبيَّن من انبجاس النظم الاشتراكية وأزمات الدول النامية. هذا الانتشار للنموذج الليبرالي كان أيضا نتاجا للضغوط الممارسة من طرف المؤسسات الاقتصادية والسياسية الدولية. لم تعد نشاطات منظمة الأمم المتحدة تقتصر على حضور عمليات الانتخاب، في دول ما يسمى بالعالم الثالث تحديدا، بل تساهم أيضا في إقامة المؤسسات الوطنية الكفيلة بحماية وترقية حقوق الإنسان. وكان الضغط أكثر وضوحا من جهة المؤسسات المالية التي تحرم عليها منزلتها التدخل السياسي المباشر في عمل الدول، إلا أن فكرة "الحكم الرشيد" سمحت لها بتجاوز هذا الشرط. فعبر التركيز على الشروط المؤسساتية للتطور الاقتصادي استطاع البنك الدولي أن يعلق مساعداته للدول

النامية على قيامها بإصلاحات سياسية. هذا الشرط السياسي جعل من منظمات كهذه مؤسسات قضائية حقيقية تنظر في مدى تطابق العمل السياسي للدول المعنية مع مبادئ الديمقراطية الليبرالية. ولئن كان من الممكن القول أن النموذج الديمقراطي الليبرالي قد أصبح مهيمنا، على الأقل رمزيا ومعنويا، فإنه شهد مع ذلك تآكل انعكس سلبا على مفهوم المواطنة.

وتتغذى فكرة أزمة النموذج الديمقراطي الليبرالي من حدثين أساسيين: فمن جهة شهدت كل الدول الليبرالية خلال العقدين الأخيرين، هزات سياسية قوية أصابت قاعدة النظام السياسي في علاقة مع ارتجاج أشمل للنظام الاجتماعي. وأدت كل هذه العوامل إلى أزمات حادة واجهتها كل الدوال الغربية: أزمة اقتصادية مرتبطة بردة فعل عملية العولمة، أزمة اجتماعية تجسدت في تزايد اللامساواة، انتشار جيوب الفقر وظهور حالات إقصاء ثابتة، أزمة أخلاقية مردها فقدان المرجعيات الروحية وغياب الوحدة الروحية التي كان يؤمنها الوعي الديني.

ومن جهة أخرى انتشرت في كل مكان من الغرب مبادرات تهدف إلى تحديث الحياة السياسية. وبغض النظر عن هذا النمط أو ذلك من النظم السياسية فإن هذا الحق أو ذالك من حقوق المواطنة قد تعرض خلال القرن العشرين للانتهاك. فقد أظلمت الكليانية Totalitarisme هذا القرن بأكمله ووضعت حدا للعملية الحضارية التي فتحتها الأنوار مدمِّرة أمل تدجين "سلطة الدولة وأنسنة العلاقات الاجتماعية"[1].

وانعكست هذه التحولات سلبا على ممارسة المواطنة بعد الارتجاجات التي حصلت حديثا لبناء الدولة – الأمة. فقد تعرضت الدولة منذ ارتباطها بهذا البناء للصدمات المعاكسة لعملية التدوُّل التي نزعت إلى حرمان الدولة من قدراتها

(1) Jürgen Habermas: Après L'Etat -Nation . Nouvelle constellation Politique . Edition Fayard . 2000 pour Cette traduction Française .P.21.

التنظيمية، وإلى لا مركزية سلطة القرار. وتطورت فيما فوق الدولة صلات تضامن جديدة ومبادئ تحديد هوية جديدة أفقدتها العديد من وظائفها الأساسية فأصبحت وكأنها دولة جوفاء "Hollow State".

وإذا كانت الدولة الغربية الحديثة قد ظهرت بوصفها دولة إدارية ثم دولة إقليمية ذات سيادة واستطاعت التطور في إطار الدولة - الأمة لكي تأخذ شكل دولة القانون ديمقراطية ودولة اجتماعية، فإن هذه النظم السياسية تعرضت كلها لتحولات عميقة أثرت على كيفية تصور وممارسة المواطنة في دائرة المجتمعات. وقد لعبت السياسات الاقتصادية العالمية دورا بارزا في هذه التحولات. فتفكيك وتحوُّل الدولة الاجتماعية هو نتيجة مباشرة لسياسة اقتصادية موجهة نحو العرض تستهدف في الآن نفسه:

- خلخلة الأسواق
- الحد من المساعدات المالية للمواطنين
- تحسين شروط الاستثمار.

وارتبطت هذه النزعة بسياسة مناهضة التضخم الاقتصادي وبخصخصة المؤسسات العمومية. كما تعذر على الدولة الأمة في إطار هذا الاقتصاد المُعَوْلَم تحسين القدرات التنافسية لمؤسساتها إلا من خلال الحد من سلطتها التدخلية. مما حملها إلى تبرير سياسات التفكيك التي جلبت الضرر للتضامن الاجتماعي ووضعت الاستقرار الديمقراطي للمجتمع في محنة قاسية كما يقول عالم الاجتماع الألماني يورغين هابرماز Jürgen Habermas [1]. ويمكن تعليل هذه المشاكل الاقتصادية التي تعاني منها مجتمعات عديدة في شتى أنحاء العالم بتحول بنيوي للاقتصاد العالمي المتميز بما اصطلح على تسميته "العولمة" La Mondialisation.

---

(1) Ibid P. 30.

وضعت عملية العولمة الجارية الدولة في سياق ارتباط بنيوي ألغى المفهوم التقليدي للسيادة. وأفضى خسران الدول سيطرتها على جملة من المتغيرات الأساسية، يتوقف عليها التطور الاقتصادي والاجتماعي، إلى إعادة تعريف لوظائفها. ووجدت الدول نفسها مندمجة في إجراءات تعاون واسعة حدت بصفة متزايدة من حرية عملها. وهذه الدول لم تتعرض فحسب للإكراهات الناتجة عن التوطيد التدريجي لنظام هي جزء فاعل فيه بل غدت أيضا مدعوة إلى التحالف مع الفاعلين الآخرين الذين ينظمون الآن، بشكل مباشر أو غير مباشر، المجتمع الدولي.

لقد طرحت عملية العولمة الجارية الدولة موضع استفهام. وجدت الدولة نفسها معاقة النشاط بسبب ظهور آليات تنظيم دولية جديدة وغدت معرضة للاحتواء من طرف كيانات سياسية واقتصادية أكثر اتساعا. مذ ذالك غدا هناك عدم ضبط للفضاء السياسي الوطني، المجال التقليدي لممارسة العمليات الديمقراطية، وللفضاءات الواسعة الناتجة عن دينامية العولمة.

حدَّ، هذا التحوُّل، من مجال عمل الدولة الوطنية إلى درجة أن الحرية المتبقية لها لم تعد تكفي لضمان تعويض الآثار الجانبية، غير المرغوب فيها من وجهة النظر السياسية والاجتماعية، التي أحدثها سوق غدا دوليا. كان هذا أيضا مؤشرا على أن الأزمة التي دخلتها "الدولة الوصية" على المجتمع منذ نهاية القرن العشرين ليست في طريقها إلى الحل في المدى القريب على الأقل. وأوحت كل هذه التحولات بظهور مواطنة مختلفة منفصلة عن إطار الدولة – الأمة. أصبحنا نتحدث عن "مواطنة عالمية" أو "مواطنة كوكبية" أو "مواطنة متعددة الثقافات" لا بل عن "مواطنة متوحشة" ناتجة عن تكاثر منظمات المجتمع المدني غير الحكومية. ولم تحل محاولات تكريس دولة القانون، باعتبارها إطارا جديدا للمواطنة، دون هذه الانبثاقات الجديدة للمواطنة بل ساهمت في دعمها خصوصا في صورتها الأوروبية: "المواطنة الأوروبية".

ويندرج انبثاق هذه المواطنة الأخيرة في مسار تجاوز الدولة – الأمة. وقد تميزت هذه المواطنة بطابع رمزي رفيع، الهدف منه تقوية أساس الاتحاد الأوروبي. ووضع مجيء هذه المواطنة موضع استفهام المفهوم التقليدي للمواطنة من حيث كونها وضعت حدا لحصرية ارتباطها بالدولة – الأمة. فبموجبها يكتسب المواطن الأوروبي مواطنة إضافية تمنح له بالرجوع إلى إطار سياسي غير إطار الدولة التي يمتلك جنسيتها. إلا أن المواطنة الأوروبية ترتسم من جهة أخري في سياق المفهوم التقليدي للمواطنة على اعتبار أنها تمر عبر توسط الدولة وتستند إلى الشرط الكلاسيكي للجنسية. إنها متميزة بإمكانات متناقضة تجيز سيناريوهات تطور ممكنة جديدة.

وتحتل إجراءات معاهدة ماستريخت Traité de Mastricht المتعلقة بالمواطنة الأوروبية أهمية أساسية مزدوجة: فهي تبدد كل شك في هذا المجال من خلال تأكيدها على " مواطنة الاتحاد". فقد أشارت إلى أن مواطن الاتحاد هو "كل شخص يمتلك جنسية دولة عضو في الاتحاد". وأفضى هذا الإعلان إلى الاعتراف بحقوق جديدة ذات طبيعة سياسية (مثل أهلية الانتخاب، حق التصويت والترشح في الانتخابات البلدية في بلد إقامة المواطن الأوروبي).

غير أن هذه المواطنة مازالت ناقصة ومحدودة لحد الآن. فعندما نصت المعاهدة على أن مواطن الاتحاد هو كل شخص يمتلك جنسية دولة عضو في الاتحاد جعلت من المواطنة الأوروبية مواطنة مساعدة أو احتياطية Citoyenneté Subsidiaire، فهي لا تحل محل المواطنات الوطنية Les Citoyennetés Nationales بل تكملها كما أكدت على ذلك " معاهدة أمستردام ": " إن مواطنة الاتحاد تكمل المواطنة الوطنية ولا تحل محلها".

يبقى السؤال المطروح هل ستحل المواطنة الأوروبية شيئا فشيئا محل المواطنة الوطنية للدول المؤسسة للاتحاد فيصبح تدشينها وفقا لمعاهدة ماستريخت Traité de Mastricht الموقعة بتاريخ ٧ فبراير ١٩٩٢م خطوة أولى نحو ارتخاء الصلة بين

المواطن والدولة أم أن استكمال التطور الجاري للمواطنة استنادا إلى المعاهدة ذاتها سيأخذ مسارات جديدة.

يتضمن السيناريو الأول تحول الاتحاد الأوروبي إلى دولة فيدرالية مما يتطلب تحولا لنسق الولاءات من الدولة – الأمة نحو المستوى الأوروبي بحيث تُتَجاوز وتُحتوى الهويات الوطنية في الهوية الأوروبية. في هذه الحال وحدها زيادة البعد الدولي والديمقراطي للاتحاد، خصوصا عبر التصويت على دستور واحد للاتحاد وانتخاب رئيس للاتحاد عن طريق الانتخاب العام المباشر، يمكن أن تعطي للمواطنة الأوروبية مضمونا سياسيا فعليا.

ويتضمن السيناريو الثاني ثبات خصوصية الاتحاد الأوروبي بحيث يجسد الاتحاد الحالي تنظيما سياسيا جديدا متميزا بالتعددية والانفتاح. فتكون أوروبا المقبلة نمط من التنظيم السياسي المرن الذي يحترم الخصوصيات الوطنية. وستتم تقوية المواطنة الأوروبية عن طريق الوعي التدريجي بالقيم المشتركة (الحقوق الديمقراطية الإنسان الأوروبي، دولة القانون) التي توحد كل الأوروبيين. من هذا المنظور ستصبح المواطنة الأوروبية مواطنة ازدواج. بمعنى أن المواطن الأوروبي سيحتفظ بولائه لأمته الأصلية ويتقاسم في الآن نفسه ثقافة سياسية ديمقراطية مشتركة بين مجموع الأوروبيين.

وبهذا تنضوي المواطنة الأوروبية في سياق المفهوم التعددي للمواطنة المرتكز على دمج الهويات والو لاءات. غير أن بروز فضاءات متعددة للمواطنة لم يحل كذلك دون وقوع العديد من الأنظمة السياسية الغربية في أزمات سياسية واجتماعية، مختلفة بحسب السياقات الدولية والإقليمية والمحلية، قوضت إلى حد كبير مفهوم المواطنة فيها. فقد بدأت القيم المشتركة التي تشكل أساس المواطنة في التلاشي بفعل تضافر مجموعة من العوامل من أبرزها:

- تفتت الهوية الوطنية
- أزمة المُواطِنِيَّة Le Civisme

- تيارات الهجرة التي أدت إلى عمليات تهجين

وبينما انحسرت حقوق المواطنة في العالم الثالث بسبب انسداد أفق الإصلاحات الديمقراطية وفشل المشاريع الاقتصادية التنموية تحديدا، نجد أن أزمة المواطنة في الدول الغربية ارتبطت، بالإضافة إلى مشكلة الهجرة وتفتت الهوية الوطنية وأزمة المواطِنيَّة، بتآكل الأطر المكانية والزمنية التي إنبنت وتأسست فيها الديمقراطية. أي أن أزمة المواطنة في المجتمعات الغربية ما بعد - الحديثة هي امتداد وانعكاس مباشر لأزمة الدولة الغربية الديمقراطية الحديثة ومسارات تطورها.

الفصل السادس

نهاية الرأسمالية الغربية وانحسار حقوق المواطنة


@Ahmedyassin90

نهاية الرأسمالية الغربية وانحسار حقوق المواطنة

يعود أصل كلمة الرأسمالية Capitalisme إلى الكلمة اللاتينية "Capitalis" المشتقة من كلمة "Caput" بمعنى رأس في دلالة على امتلاك الماشية. ويعتقد أنها دلت في البداية على حالة الشخص الذي يمتلك الثروات. وظهر معناها الحديث مع ريتشارد رودون فيليه Richard Roudon villiers سنة ١٨٤٨م. وأُسْتُأْنِفَ استخدامها سنة ١٨٤٨م مع Pierre Le Roux، ثم مع William Thakeroy سنة ١٨٥٤م (تاريخ الظهور الأول للكلمة بالإنجليزية). وتتالى استخدامها لدى Pierre Joseph Proudhon (سنة ١٨٦٧ م) ولويس أوغست بلانكي Louis Auguste Blanqui من بين آخرين.

وقد تحدث كارل ماركس وأنجلز عن شكل رأسمالي للإنتاج، في حين لم يستخدما عبارة الرأسمالية إلا مرتين في كتاب رأس المال (الجزء الثاني) ونظرية حول فائض القيمة (الجزء الثاني). والرأسمالية في الأصل مفهوم سوسيولوجي لتحليل العمل الاقتصادي لبعض المجتمعات، وقد ظهر معناها الاقتصادي تحديدا في القرن XVIم. وتزايد استخدامها في القرن العشرين كما هو الحال مع ماكس فيبر Max Weber في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (١٩٠٤م). وتنتظم الرأسمالية بحسبه بصفة عقلانية ومنهجية هدفها الوحيد الإنتاج، فهي تُراكِم وتستثمر خيراتها للإنتاج المتواصل وليس بهدف الاستهلاك المستقبلي أو الضمان. وقد شكل هذا المنظور قطيعة كبرى مع الأنظمة الاقتصادية السابقة. وتحدث بعد ذلك سنة ١٩٠٦ م Werner Sombart عن الرأسمالية الحديثة.

إن الرأسمالية نظام اجتماعي وقانوني واقتصادي لمجتمع تكون فيه وسائل الإنتاج غير مملوكة بالضرورة من طرف أولئك الذين يستخدمونها. وتتأسس الرأسمالية على المرتكزات الآتية:

(١) المؤسسة الخاصة

(٢) حرية التبادل

(٣) البحث عن الفائدة

(٤) تراكم رأس المال.

وقد تتغلب عمليا كل واحدة من هذه السمات أو المرتكزات على السمات الأخرى مما يعطي لفكرة الرأسمالية تنوعا كبيرا في الأشكال والدلالات. كما تختلف تعريفات عبارة الرأسمالية بحسب الأهمية التي تعطى لإحدى السمات المختلفة التالية:

(١) الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج

(٢) البحث عن الربح وتبريره

(٣) حرية التبادلات الاقتصادية والتنافس الاقتصادي

تدل الرأسمالية إذن في معناها الدقيق على نظام اقتصادي مؤسس على أولوية حق الملكية الفردية وتحديدا الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وتتضمن هذه الملكية معنى الامتلاك الحر لهذه الوسائل وثمرة استخدامها. يمكن لمالكي وسائل الإنتاج في هذا النظام أن يفصلوا بين الرغبة في خدمة المستهلكين وبين البحث عن الربح وتراكم رأس المال، جاعلين من البحث عن الربح النقدي وتراكم رأس المال إمكانيات متاحة للفاعلين الاقتصاديين. وبالإضافة إلى ذلك فإن الرأسمالية ترتكز على أهمية رأس المال وإمكانيات استبداله خصوصا في البورصة وتكديسه والمزايدة، ثم إن من سماتها المكافأة، في حال نجاح المؤسسة وازدهار نشاطها الاقتصادي،على العمل بزيادة الراتب والعلاوات. إن المحرك الأساسي للنشاط الاقتصادي في النظام الرأسمالي هو البحث عن الربح.

وتبحث الرأسمالية الحديثة، المتميزة بتقسيم رأس مال المؤسسة بين كثرة من المالكين المساهمين، عن الضمانات والقوة الاقتصادية القادرة على التأثير في القرارات السياسية للدول. وعادة ما يقسم الربح الذي تحققه المؤسسة الرأسمالية بين الدولة والمؤسسة ذاتها من خلال توزيع فائض القيمة المباشر (أرباح الأسهم) على المساهمين. وتُتَقَاسَمُ عادة ملكية المصادر ووسائل الإنتاج بين الأفراد والتجمعات والدول مما يؤدي إلى ظهور سلسلة متواصلة من المجتمعات ذات الاقتصاد المختلط. من جهة أخرى يميل الفصل بين دور مالكي رؤوس الأموال والعمال إلى أن يصبح مختلطا حيث غدا بإمكان العمال امتلاك جزء من وسائل الإنتاج في سياق اقتصادي يَتَعَوْلَم شيئا فشيئا. في نفس الوقت بإمكان الملكية الخاصة للمصادر أو وسائل الإنتاج أن توجد إلى جانب نزعة تدخليه عالية من طرف الدول مثل التحديد السلطوي للأسعار ولشروط التبادل التي تدينها نظريا الليبرالية الاقتصادية.

إن ممارسات لا- ليبرالية كهذه قد يرغب فيها بعض المالكين الخاصين أو العموميين للمصادر أو وسائل الإنتاج ويرون فيها وسيلة لحماية وزيادة أرباحهم من خلال دعوة الدول لحمايتهم ضد التنافس وضد إرادة المستهلكين.

وتتوقف الرأسمالية على طبيعة النظام السياسي والتشريعي القائم. فهي تتطلب: حماية خاصة للملكية الخاصة ولحقوق الملكية الثقافية، ووسائل تضمن احترام هذه الملكية (الجيش، العدالة، الأمن)، الخصخصة الشاملة. من المتفق عليه أن الدولة ضرورية للقيام بهذا الدور إلا أن الواقع يُبيِّن كيف أن الرأسمالية تعمل بشكل واسع على أساس القدرات الخاصة للفاعلين الاقتصاديين حيث لا تتدخل الدولة إلا في اللحظة الأخيرة باعتبارها فاعلا كمونيا أو احتياطيا.

وينظر أحيانا إلى الإمبريالية والحركات الاستعمارية على أنها صور متطرفة للرأسمالية خصوصا لدى المفكر الاقتصادي Rudolf Hilferding (١٩٦٠)، إلا أن الليبرالية والليبرالية الجديدة تشكل كلها مراحل أساسية من مراحل تطور الرأسمالية. وتعد الليبرالية تاريخيا مذهبا سياسيا ظهر في القرن التاسع عشر

ويدعو إلى الحرية السياسية والدينية والاقتصادية. سياسيا تعتبر الليبرالية اليوم موقفا مدافعا عن الديمقراطية السياسية والحريات الفردية. اقتصاديا تمثل الليبرالية مذهبا يدافع عن حرية المؤسسات وحرية السوق. المبدأ الأساسي لليبرالية هو أن هناك نظاما طبيعيا يقود النظام الاقتصادي إلى التوازن. فعلى سبيل المثال يقود قانون الطلب والعرض إلى التوازن بين الإنتاج والاستهلاك مع مراعاة حرية الأسواق وحرية التنافس باعتبار هما ضمان الضبط الأمثل للمصادر المتوفرة للطلب. إذن بإمكان الإنسان أن يتصرف بحرية وبإمكانه أيضا أن يصل إلى هذا النظام الطبيعي. من هنا لا تتعارض مصالح الفرد مع مصالح المجتمع فيما يتصور الليبراليون.

وتتعارض الليبرالية الاقتصادية مع سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج وتدخلها في الاقتصاد اللهم إذا لم يكن تدخلها من أجل التنسيق بين المؤسسات وضمان سوق منصف. ويرتكز المشروع العام لليبرالية، المعمول به منذ ١٩٨٠، على تحويل المجتمع لكي يتوافق تماما مع متطلبات الرأسمالية: حرية نقل رؤوس الأموال، إشاعة جو من التنافس بين العمال قد يؤدي أحيانا إلى الاستغناء عن بعضهم، حذف الخدمات العمومية جزئيا أو كليا، الأولوية المطلقة للاقتصاد.

إن الأيديولوجيا الليبرالية هي أساس المؤسسات الدولية الكبرى مثل المنظمة العالمية للتجارة OMC وصندوق النقد الدولي FMI التي تفلت، بسبب عالميتها وتخطيها للحدود القومية، من كل شرعية ديمقراطية. لقد فهم الليبراليون الجدد أن من مصلحتهم التخلي عن عبارة الرأسمالية، سيئة السمعة، واستبدالها بعبارة الليبرالية. وأصبحت صفة الليبرالي مرادفة للكفاحات التحررية المرتبطة بالليبرالية الفلسفية، هروبا من مظاهر الاستغلال والتنافس الأعمى والكليانية الْمُمَيِّزَةُ للنظام الرأسمالي. خلط الليبراليون، من خلال اللعب على التمييز بين الكلمات، بين طغيان المال والحرية.

وبشكل عام تمجد كل واحدة من القوى الصناعية الغنية خليطا من الليبرالية والحمائيَّة Protectionnisme، تتصورها في ضوء مصلحة القوى المهيمنة

وتحديدا الشركات متعددة الجنسيات المتحكمة في تسيير الاقتصاد العالمي. ستكون نتيجة ذلك حصر حكومات العالم الثالث في دور شرطة تتولى المراقبة والسيطرة على جماهيرها العاملة وشعوبها بينما تتمتع الشركات متعددة الجنسيات بحرية استغلال مصادر هذه الشعوب وتحتكر التقنيات الجديدة والاستثمارات والإنتاج العلمي. تحولت الليبرالية إلى كليانية تمجد فنتازيا الأقوياء، تقمع المواطنين الأحرار وتسحق الضعفاء.

وتمثل العولمة الليبرالية الجديدة أيديولوجيا ورؤية للعالم وأنماط الحكومات والنظريات المعبرة عن تجديد وتجذير ليبرالية الشكل الحالي للرأسمالية. فهي مرحلة من تطور الرأسمالية مؤسسة على البحث عن أرباح الإنتاجية التي يسمح بها الاقتصاد العالمي. ودعا منظروها إلى ضرورة تجاوز الدولة باعتبارها واقعة تحت سيطرة طبقة وسطى تدافع عن مصالحها. وتوصلوا إلى ذلك بفرض قوة السوق المطلقة ودعم التنافس بين عمال هذه الدول وعمال الدول الأقل تقدما اقتصاديا. وتوصل الليبراليون الجدد إلى إفساد أو عزل أو تحييد زعامات النزعات الوطنية من خلال عمليات الخصخصة وفتح الأسواق وإقامة الرقابة على النفقات العمومية بتوسط المنظمة الدولية للتجارة OMC.

أفضى هذا الوضع، في البلدان المتقدمة اقتصاديا ودول أخرى سائرة على طريق النمو، إلى انبثاق مجتمع ثنائي القطب مع عدد محدود من الأشخاص الأثرياء وغالبية عظمى فقيرة. تراكمت الثروات الطائلة، في هذه البلدان المتقدمة اقتصاديا، بفضل سندات وإيرادات تسمح باستغلال عملية تنافسية غير عادلة، لأن علاقات القوة في صالح الشركات الكبرى متعددة الجنسيات وليس منتجي المواد الخام والمواد الزراعية. من مظاهر هذا الاستغلال أيضا أن قوة التسويق والإشهار، التي تسمح ببيع المواد المنتجة أو الخدمات، تتحدد بأسعار أغلى بكثير من تكاليف إنتاجها وتوزيعها مستخدمة في ذلك اللعب على التأثير السيكولوجي للماركات وعلى تأثير الموضات.

وقد اختلفت القراءات السياسية للرأسمالية. فهناك من اعتبر الليبرالية تطوير للرأسمالية وأيديولوجيا تستهدف تمكين الأغنياء وإفقار باقي المجتمع. بينما اعتبرت القراءة الثانية أن الرأسمالية محايدة سياسيا وقابلة للتطبيق في مجتمعات مختلفة. وبحسبها ينتج عن الرأسمالية تعاونا عاما يشمل الأجيال الماضية والمستقبلية، ونموا للإنتاج العام يستفيد منه الجميع. إنها نظام اجتماعي مؤسس على الاعتراف بالحقوق الفردية وتكون فيه كل ملكية خاصة. لا فرق هنا بين الليبرالية والرأسمالية.

وسواء اعتبرنا الرأسمالية ليبرالية أو ليبرالية جديدة أو ليبرالية مُعَوْلَمَة فإن هذه الظاهرة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية قد استنفدت كل الإمكانيات التي ساعدتها منذ نشأتها على المقاومة والاستمرار، ووصلت الآن إلى نهايتها. وهذه النهاية يمكن تحسسها في القراءة الماركسية لتاريخ الرأسمالية، وفي تساقط المثل السياسية والمبادئ الأخلاقية التي أعلن عنها فلاسفة ومنظرو الفكر السياسي الغربي منذ عصر النهضة، عصر الثورات السياسية والأزمات الفكرية والاجتماعية والانقلابات العلمية والابستمولوجية، وحتى العصر الحالي: عصر العولمة والمعلوماتية والاتصال.

استخدم ماركس في وسط القرن التاسع عشر عبارة الرأسمالية وأكسبها دلالة سلبية. ترتكز الرأسمالية على مبدأ التراكم المتواصل لرأس المال، والمؤسسة هي المجال المركزي لهذا التراكم. إنها النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي تكون فيه رؤوس الأموال في غير ملكية أولئك الذين يعطون لهذه الأموال قيمة بواسطة العمل. تنتج الرأسمالية علاقات بين الأغنياء والفقراء غير متوازنة تبدو جلية في اللامساواة الاقتصادية والسياسية للمواطنين. ويفرض على البروليتاريا في المجتمع الرأسمالي بيع قوة عملها لتغطية احتياجاتها مقابل راتب محدد. وهذه التبعية تضعهم في حالة استغلال من طرف الرأسماليين مالكي رأس المال.

وعلى هذا النحو تكون الرأسمالية في نظر الماركسيين نظاما سياسيا واقتصاديا واجتماعيا مبدأه الأساسي البحث النسقي عن فائض القيمة المحصول

عليه بفضل استغلال العمال من طرف المالكين لوسائل الإنتاج والتوزيع. ويتمثل هدفها في تحويل أكبر قدر ممكن من فائض القيمة إلى رأس مال إضافي يُحْدِث بدوره فائض قيمة إضافي جديد. وينزع كل شيئ في الرأسمالية إلى أن يصبح سلعة وفي المقام الأول الإنسان (الصحة، الدم، الأعضاء، الإنجاب، التربية، المعرفة، البحث العلمي، الآثار الفنية). وبالإضافة إلى هذه القراءة الماركسية نضيف أن نهاية الرأسمالية في شتى مراحلها ومظاهرها قد أصبحت واقعا نلمسه ونلاحظه في الأزمة الذاتية والموضوعية التي تتعرض لها حاليا.

وتدل هذه الأزمة على نهاية الرأسمالية الليبرالية الجديدة، وإن الأمل اليوم يتجه نحو رأسمالية أخرى مُأسْلَمَة. تشكل الدولة، في هذه الرأسمالية المُلَبْرَلَة، جزء لا يتجزأ من الطبقة المهيمنة وهي مُبَنْيَنَة Structurée ومنظمة ومُتَصَوَرَة للدفاع عن الطبقة المهيمِنة والحفاظ على نظام الإنتاج الذي يضمن استمرار تحكمها وبقائها. وليس للتدخل النوعي للدولة في الشأن الاقتصادي هدف آخر غير المحافظة على المصالح العامة لإنتاج الرأسمالية والطبقة الرأسمالية.

لقد كانت الدولة، منذ دخول الرأسمالية مرحلة انحطاطها في القرن العشرين، السور الأساسي الذي احتمت به الرأسمالية من تفاقم تناقضاتها الاجتماعية والاقتصادية. وقد تميز القرنان العشرون والواحد والعشرون بانتشار عام لنموذج رأسمالية الدولة. ووُجِدَ هذا النموذج في معظم دول العالم أيا كانت أنظمتها السياسية. وهناك أساسا طريقتين لإنجاز رأسمالية الدولة:

- التدويل والتأميم شبه الكامل للاقتصاد (تأميما نجد له نموذجا في الصين وروسيا، كوبا وكوريا الجنوبية).
- الجمع بين بيروقراطية الدولة والبرجوازية الخاصة الكبرى (الولايات المتحدة الأمريكية، أسبانيا..).

تشرف الدولة وتتحكم، في الحالتين، في الاقتصاد. ولكن في حين يعلن النموذج الأول عن ملكيته لجزء كبير من وسائل الإنتاج والخدمات، يتدخل

النموذج الثاني في الاقتصاد عبر سلسلة من الآليات غير المباشرة: الضرائب، تنظيم الأسعار، معايير المحاسبة، تحديد نسب الفوائد بين البنوك. ولعل هذا ما أشار إليه آدم سميث(*) Adam Smith عندما أكد على أن السوق تنظمه يد خفية هي الدولة. لقد شهدت الرأسمالية بعد فترة الخصوبة النسبية الممتدة من ١٩٤٥ – ١٩٦٧ أزمات متتالية واختلالات وظيفية وضعت الاقتصاد العالمي على حافة الهاوية. وكان من أبرز هذه الأزمات أزمة ١٩٧١ وأزمة ١٩٩٢ – ١٩٩٣م التي وضعت حدا لأسطورة النمور الآسيوية. لقد تميز القرنان ٢٠ و٢١ بزيادة في الإنتاج أخضعت الاقتصاد العالمي لمخاطر عدم الاستقرار والهدم.

إن مختلف مراحل الأزمة التي تتابعت على امتداد السنوات الأربعين الأخيرة هي نتيجة لهذه الزيادة المستمرة في الإنتاج وللتنافس المتفاقم. لتجاوز هذه الأزمة الخانقة للرأسمالية وُضِعَت في السنوات الثمانين (١٩٨٠م) ما سُمي نظريا "الثورة الليبرالية الجديدة". وكان هدف السياسة الليبرالية الجديدة: التخلص من جزء مهم من الجهاز المنتج غير المفيد مما أدى إلى موجة من التسريحات نظمت لها وخططت الدولة، فتردت ظروف حياة العمال، واستبعدت العديد من الخدمات الاجتماعية التي كانت تقدم لهم.

لقد غدا الاقتصاد العالمي شبيه بكازينو ضخم يمارس فيه الحكام وأصحاب البنوك والخبراء عمليات معقدة للحصول على أرباح هائلة مباشرة غير آخذين بعين الاعتبار ما يسفر عن هذا الجشع المادي من انهيار وعدم استقرار للأسواق الوطنية والدولية.

(*) آدم سميث (١٧٢٨م – ١٧٩٠م) فيلسوف واقتصادي اسكتلندي من عصر الأنوار. يرمز في التاريخ إلى مؤسس علم الاقتصاد الحديث، ويعد كتابه الأساسي، في ثروة الأمم، أحد النصوص المؤسسة لليبرالية الاقتصادية. أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة غلاسكو Glasgow. خصص عشر سنوات من حياته لتحرير هذا النص الذي ألهم الاقتصاديين الكبار من بعده، أولئك الذين سماهم ماركس "الكلاسيكيين" الذين وضعوا المبادئ الكبرى لليبرالية الاقتصادية.

وقد اتخذت الدول الاقتصادية الكبرى تدابير متعددة لمعالجة عدم استقرر أنظمتها الاقتصادية خصوصا بعد دخولها عصر العولمة: فقد فرضت على الدول الصغرى فتح حدودها وأغرقت أسواقها المحلية ببضائعها للتخفيف من زيادة إنتاجها المستمر. ولتجاوز تراكم منتجاتها فتحت المؤسسات الاقتصادية الرأسمالية فروعا لها في بعض الدول رخيصة اليد العاملة مثل الصين للتخفيف من تكاليف الإنتاج ولإعادة تفعيل سياساتها التنموية.

باءت كل هذه العلاجات بالفشل خصوصا بعد الأزمات الاقتصادية المتتالية التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية ومعظم الدول الأوروبية منذ التسعينات وحتى هذه العقدية الأولى من القرن الواحد والعشرين. فبعد أكتوبر ٢٠٠٨ م تبخرت إحدى الأوهام التي كانت البرجوازيات الأوروبية تحاول من خلالها التخفيف من القلق وانشغال الرأي العام العالمي: كانوا يقولون أن المشاكل الاقتصادية تقتصر على الولايات المتحدة الأمريكية، وأن الاقتصاد الأوروبي لا يخشى عليه من شيء. إلا أن الدول الأوروبية لم تنجو هي الأخرى من انعكاسات فشل الرأسمالية بدء بأقوى دولة اقتصادية أوروبية وهي ألمانيا ووصولا إلى فرنسا التي غدا بعض قادتها يرفضون صراحة الرأسمالية الحالية وينادون بضرورة تغيير قواعدها (*).

(*) لقد أصبح قادة ومفكرون أوروبيون كبار لا يترددون في التعبير صراحة عن فشل الرأسمالية الحالية ويدعون إلى ضرورة إصلاحها من الداخل بتغيير القواد السياسية والاقتصادية المنظمة لها . على سبيل المثال لا الحصر الخطاب الذي ألقاه الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي يوم ٢٩—٠٣-٢٠١٠ م بجامعة كولومبيا وذلك على هامش زيارته للولايات المتحدة الأمريكية . كما أن موافقة الكونغرس الأمريكي على المرسوم المتعلق بالتأمين الصحي للمواطنين الأمريكيين وتوقيع الرئيس الأمريكي باراك أوباما على هذا المشروع مع نهاية شهر مارس من سنة ٢٠١٠م يؤكد عجز الفكر الرأسمالي ومؤسساته الاقتصادية عن الاستجابة الفعلية لحاجات المواطنين وحقوقهم إلى درجة يمكن القول معها أن طموحات الرأسماليين تتناقض وتطلعات الغالبية العظمى من أفراد المجتمعات الأورو – أمريكية .

إن مختلف أزمات النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي هي نتيجة ما يزيد على أربعين سنة من الاختلالات وسياسات التعميم التي تمكنت من حجب المشاكل وإبقاء النظام الاقتصادي قائما مما فاقم تناقضات الرأسمالية. يقف على رأس هذه الاختلالات هشاشة النظام المصرفي الر أسمالي. إن رأسمالية الدولة الليبرالية لا يمكن أن تعمل بدون بنوك قوية وصلبة، غير أن الملاحظ هو أن الدول الرأسمالية بدأت تفقد أعضائها الحيوية (البنوك) واحدة تلو الأخرى رغم المبالغ الضخمة التي ضختها الحكومات في البنوك المركزية كلما أوشكت الواحدة منها على الإفلاس.لا أحد يدرك بوضوح كيف يمكن إصلاح نظام مثقوب من الداخل من كل الجهات. وليست العولمة ومشروعها إلا صرخة ومحاولة أخيرة لإنقاذ نظام اقتصادي لم يعد بالإمكان إنقاذه بالطريقة التي هو عليها الآن. لقد انكشفت حقيقة الرأسمالية اليوم: إنها تمر اليوم بأزمتها الاقتصادية الأكثر خطرا. بعد أربعين سنة من الأزمات المتواصلة هاهي الرأسمالية تغرق الآن في ركود لن تخرج منه سليمة.

ستختل، بسبب هذا النظام، ظروف حياة المليارات من الناس. فقد انتشرت البطالة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، التي تجاوزت فيها خلال شهر ابريل من سنة ٢٠١٠م ٢٨٪، وفي باقي أنحاء العالم الأخرى كما أظهرت ذلك العديد من الدراسات خلال السنوات ٢٠٠٨- ٢٠٠٩م. وطال التضخم المواد الغذائية الأساسية وحصد الجوع العديد من الأرواح خصوصا في الدول النامية. فضلا عن ما سببته الاستقطاعات من الرواتب والتوقف الجزئي عن الإنتاج من مشاكل اقتصادية واجتماعية.

إن الرأسمالية لن تستسلم وتعترف بتجاوزاتها وإخفاقاتها المستمرة، إذ لم يحصل لطبقة مُسْتَغِلَة أن اعترفت بأزمتها وتركت سلطتها بملء إرادتها. لا حظنا بعد مرور أكثر من قرن حافل بالكوارث والاختلالات أن كل السياسات الاقتصادية التي حاولت من خلالها الدولة الرأسمالية أن ترمم تصدعاتها وحل مشاكلها لم تفشل فحسب وإنما فاقمت المشاكل أيضا. ولا شيء يدعونا إلى

التفاؤل وانتظار الحلول الجديدة التي ستقترحها الرأسمالية للخروج من الأزمات المتعاقبة، لأن المشاكل لا تكمن في أزمة عابرة بل في أن النظام الرأسمالي ذاته بدأ يتآكل من الداخل، مثلما حصل للاتحاد السوفيتي سابقا ولكن في صورة مقلوبة هي الرأسمالية، وأصبح غير قادر على حجب إخفاقاته المتكررة.

لقد وضعت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ م حدا نهائيا للطابع التقدمي للرأسمالية وحددت تحولها إلى نظام لا ينتج إلا الحروب والأزمات والمجاعات والبربريات اللامتناهية. وذلك ما يبدو جليا حاليا في الحروب الإمبراطورية للولايات المتحدة الأمريكية. فهي الدولة الأولى المؤتمنة على الفكر الرأسمالي وكل أشكاله الليبرالية الجديدة: تشغل فيها الدولة وظيفة الزبون المركزي للمؤسسات الاقتصادية ومراكز البحث العلمي والتكنولوجي، حيث من الواجب، على سبيل المثال، على المؤسسات المعلوماتية إرسال نسخ من البرامج التي تبتكرها ومكوّنات من الهارد وير التي تصنعها إلى البنتاغون. بل إن الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها مستعدة للاعتداء وغزو الأمم، التي تقدر عليها، دفاعا عن مصالح هذه المؤسسات ذاتها بوصفها العمود الفقري للنظام الاقتصادي والسياسي الأمريكي.

إن الرأسمالية مشروع اقتصادي في طريقه إلى الزوال (بسبب تناقضاته الذاتية)، وهي مشروع مفلس أخلاقيا وسياسيا واجتماعيا. لقد زعزع نظام الفكر الرأسمالي ثقة شعوب العالم في المثل العليا السياسية والمبادئ الأخلاقية التي جعل منها واجهة دعائية لتحسين صورته العالمية، وكشف عن ازدواجية رؤيته للقضايا الإنسانية. فعلى المستوى السياسي برهن الخطاب السياسي الغربي العلماني المعاصر، في تجلياته المؤسساتية الملموسة، على تنكره لمبادئ الحرية والعدالة والمساواة واحترام الآخر.

تجسد ذلك في الحروب الداخلية بين الأوربيين خلال الحربين العالميتين، وفي حركة الاستعمار العنصرية التي نهبت ثروات الشعوب العربية والإسلامية وانتهكت أعراضهم وخصوصياتهم الدينية والثقافية. بل إن الأوروبيين -

المؤسسون والمروِّجون لما يعتبرونه فكرا رأسماليا حرا وديمقراطية عالمية – هم أول من دَشَنَ التجارة القارية بالبشر عبر نقل الزنوج الأفارقة من الأراضي التي ولدتهم أمهاتهم عليها أحرارا إلى أمريكا الشمالية واللاتينية. وهم أول من طرد الصهاينة من أوروبا واستوطنوهم في بلاد العرب والمسلمين في فلسطين.

إن التأميمات الحديثة وإجراءات الإنقاذ الاقتصادي التي تقوم بها الدول الرأسمالية لا تغير من شيء في صورة الرأسمالية الحالية. فالأزمة بعيدة من نهايتها، وإن تنسيق السلطات الرأسمالية (الحكومات، البنوك، والشركات متعددة الجنسيات) والمؤسسات الأوروبية يزيد تحت ضغط حدة الأزمة الاقتصادية في ظل تعتيمات غربية رسمية على ضرورة إحداث قلب جذري في نظام الفكر الاقتصادي الرأسمالي. وعلى الرغم من العولمة الاقتصادية فإن التناقضات بين الدول ستأخذ منعطفا جديدا. ستحاول كل دولة أن تنقل إلى الأخرى، وخارج أراضيها، أعباء الأزمة. كما ستلجأ كل دولة من الدول المركزية في الاقتصاد الرأسمالي العالمي إلى أخذ مجموعة من الإجراءات أحادية الجانب. مثال ذلك سعي أمريكا إلى خفض قيمة دولارها لإعادة توازن عجزها الاقتصادي. في أوروبا يأخذ كل بلد موقعه بصفة مختلفة بالنسبة للأزمة بحيث يتسنى له دمج مجالات اقتصاده الحيوية، عقارات، سيارات، مالية، في السوق العالمي. وستضاف إلى الميزانيات العامة لكل دولة غربية رأسمالية أعباء وتكاليف عالية إضافية بسبب المبالغ التي سيتم ضخها في البنوك والمؤسسات الآيلة للانهيار، مما يؤدى إلى نقص الميزانيات المخصصة للشؤون الاجتماعية والخدمات العامة. وسيتميز الوضع السياسي والاقتصادي خلال العقدية المقبلة بظهور قوي للتوجهات ذات النمط الوطني الحمائي، وللنضالات الاجتماعية [1] المُحْبَطَة من

(1) Michel Husson 5Dec.2008.Version FranÇaise.d,une Contribution au siteWorker,S Liberty.

فشل السياسات الاقتصادية الرأسمالية ومن انحسار حقوق المواطنة بسبب هذه السياسات ذاتها في العالم الغربي.

لقد انتهت الرأسمالية سياسيا بفعل السياسات الإرهابية العنصرية التي تمارسها الدول الغربية في شتى أنحاء العالم وتحديدا في العالم العربي والإسلامي. فمنذ القرن التاسع عشر وحتى الآن أثبتت كل الأحداث التاريخية المرتبطة بالمشاريع الاقتصادية والسياسية والدينية الغربية أن ما أعلنت عنه الثورة الفرنسية من مبادئ سامية (الحرية، المساواة، الأخوة)، وأن القيم والمكتسبات الديمقراطية في أوروبا ليست قيما إنسانية عالمية مُوجِبَة في ذاتها لاحترامها ولا هي حصانة أخلاقية مضادة لكل أشكال التمييز وانتهاك حقوق الإنسان، بل هي قيم مُقَاسَه على مقاس الإنسان الأوروبي: فهي قيم مُنْتَجَة للاستهلاك المحلي.

يبدو ذلك جليا في انتهاكات الأوروبيين والأمريكيين للعديد من المواثيق والمعاهدات الدولية المتعلقة بسيادة الدول العربية والإسلامية وحقها المشروع في تدبير شؤونها الاقتصادية والسياسة بمعزل عن أية هيمنة خارجية. أقرب مثال على ذلك الحروب الإمبراطورية التي تقوم بها الولايات المتحدة الأمير كية في العراق (٢٠٠٣م) وفي أفغانستان (منذ ٢٠٠١م) ثم دعمها اللامشروط للكيان الصهيوني في فلسطين.

لقد استطاعت الحضارة الغربية La Civilisation Européenne، بفضل ما أحرزته من ثورات علمية وسياسية واجتماعية رائدة، تحرير الإنسان من عبوديته للطبيعة وجعلت منه مالكا وسيدا لها، إلا أن هذا المشروع، الذي ظهر في أوروبا خلال القرن السابع عشر على لسان فرنسيس بيكون في انجلترا وفي فرنسا على لسان ديكارت، حاد عن مساره الأصلي التقدمي وفقد مضمونه المعرفي والإنساني، الهادف إلى استغلال الطاقات الفكرية والقوانين العلمية لخدمة البشرية وازدهارها، وابتعد عن مقاصد خلفيته الفلسفية المتمثلة في مَرْكَزَةِ الإنسان في صلب الوجود بعدما كان جزء لا يتجزأ من نظام وُجُودٍ هو مُنْفَعِل

به، مُعْجَب بِرَوْعَةِ خلقه وغير قادر على تمثله أو تحويله إلى موضوع يتأمله ويُخْضِعَه لمقاييسه الذاتية والموضوعية.

قَلَبَ الفكر السياسي والاقتصادي الرأسمالي هذه الدعوة رأسا على عقب وجعل من سلطة العلم وسيلة لترهيب وابتزاز الشعوب، وتسفيه معتقداتها التي لا تنسجم وثقافة أو مصالح الرأسماليين. هذه الأنماط المختلفة من تناقضات وإخفاقات الرأسمالية، كفكر واقتصاد وأيديولوجيا، أدت إلى انحسار حقوق المواطنة داخل الدول الرأسمالية الغربية ذاتها من عدة أوجه: فعلى المستوى الاقتصادي والاجتماعي حصلت تسريحات جماعية للعمال وتزايدت أعداد العاطلين عن العمل وأصيب مبدأ المساواة في جوهره بسبب السياسات الانتقائية القائمة على مبدأ التفاضل بين العمال ليس فقط على أساس الخبرة والشهادة وإنما أيضا على أساس العرق وأحيانا الدين.

وتقلصت حرية الرأي والاعتقاد والمعرفة: إن كل خطاب سياسي أو ديني من داخل أوروبا أو من خارجها يشكك في نزاهة سياسات هذه القارة العجوز خارج حدودها أو في ديمقراطية الممارسات السياسية والاقتصادية والعسكرية للحليفة التي خرجت أصلا من أحشائها: هوبل القرن الواحد والعشرين (الولايات المتحدة الأمريكية) يوصف بالتخلف والرجعية والإرهاب. وتنطبق هذه الصفة أيضا على من يشكك في واقعة الهولوكوست الوهمية أو ينتقد الكلبة المسعورة للولايات المتحدة الأمريكية: إسرائيل.

وأصبح هذا الحد من الحريات العامة للمواطنين، خصوصا المنحدرين من أصول غير أورو- أمريكية، ملموسا فيما نشهده في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية من معاداة للإسلام والعرب: منع بناء المساجد، منع الحجاب، تحريم بناء المآذن، كما حصل في استفتاء سويسرا مع نهاية شهر ديسمبر ٢٠٠٩م. بل إن معاداة القيم الإسلامية والممارسات الاجتماعية والدينية المرتبطة بخصوصية الهوية العربية قد أصبحت عناوين وشعارات انتخابية متميزة يتنافس نواب بعض

البرلمانات الأوروبية (بلجيكا، هولندا وفرنسا على سبيل المثال) في التعصب ضدها لكسب ود وأصوات الأقليات اليمينية المتطرفة في هذه الدول.

وأظهرت سياسات وزارات الهجرة والهوية القومية في العديد من هذه الدول أن القيم المُؤَسِسَة للديمقراطيات الغربية (من مساواة وحرية وعدالة) فقدت كونيتها ومصداقيتها وانكشف زيفها بعد المضايقات شبه اليومية التي يتعرض لها العديد من المهاجرين العرب والمسلمين بدول الشمال.

وتعبر كل هذه الإجراءات المناقضة لأسس الديانات والسياسات الديمقراطية والأعراف الدولية عن حصول أزمة حادة في بنية الرأسمالية الغربية. وكلما اشتدت هذه الأزمة كلما انعكس ذلك سلبا على حقوق المواطنة في العالم الغربي. لأن ازدهار حقوق المواطنة في العالم الغربي كان في الغالب ترجمة لحالة من الاستقرار السياسي الداخلي والانتعاش الاقتصادي الناتج عن نهب وسرقة ثروات الشعوب العربية والإفريقية وغيرها من الشعوب المُسْتَعْمَرَة بشكل مباشر أو غير مباشر، وكلما اختل هذا الاستقرار وهذا الانتعاش صدَّر الغرب مشاكله خارجه مما يؤدي إلى حالات من عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي في دول الجنوب لا يمكن أن تزدهر في ظلها حقوق المواطنة.

ليست هذه الانتقادات للفكر الرأسمالي الليبرالي انعكاس لموقف أيديولوجي، سياسي أو ديني، من الحضارة الغربية. فنحن نجد مثيلا لهذه الانتقادات في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. فقد تصورت الباحثة الأمريكية Wendy Brown أن النزعة الليبرالية الجديدة لا تقتصر على كونها تعبير عن سياسات اقتصادية تستهدف اقتلاع مؤسسات الدول الراعية Les Etats Providences، وليست مجرد واقع سياسي واقتصادي، بل هي زيادة على ذلك صورة نوعية من المنطق السياسي

ونمطا خاصا من "المعقولية السياسية المعيارية التي تحكم الدائرة السياسية والممارسات الحكومية والمواطنة La Citoyenneté "[1].

ثم إن الليبرالية الجديدة تسعى إلى حكم المجتمع باسم السوق وبناء مؤسسات ترمي إلى بسط منطق السوق على كل مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية.

يمثل هذا المنطق معيارا وشيئا ينبغي التمسك به بقوة. إن هدف السلطة ضمن النظام الليبرالي الجديد هو بالضبط نشر هكذا منطق للسوق في كل المجالات. هذا الاقتلاع للمؤسسات السياسية للدولة الراعية الكينزية Etat Providence Keynésien أفضى إلى نقض الدولة ذات نمط الاقتصاد الرأسمالي لتعهداتها (Désengagement de L'Etat)، وإلى انسحابها من الدائرة الاجتماعية. لا مكان في هذا النمط من الحكم إلا للمواطن المقاول الذي يجب أن يتكفل بشؤون ذاته، المواطن الذي يدير شؤونه الخاصة آخذا بعين الاعتبار، بحذر وعقلانية، مصلحته الأنانية. بهذا تتوصل الليبرالية إلى "نقل المسؤولية المُنَظِمَةُ للدولة إلى الأفراد – يُفْتَرَضُ أنهم مسئولون وعقلانيون – من خلال تشجيعهم على إعطاء حياتهم شكلا مقاولاتيا خاصا Forme entrepreneuriale Spéciale "[2].

لقد أصبحت الليبرالية الجديدة ممكنة بفعل إنتاج مواطنين يعملون كمقاولين متفردين في كل مجالات الحياة، ومن خلال رد المجتمع المدني إلى مجال يمارس نشاطه وفق منطق المؤسسة، ثم تحولت الدولة إلى مؤسسة مرتكزاتها: أفراد عقلانيون، اقتصادا في تمدد، الأمن القومي والسلطة على المستوى

---

(1) Wendy Brown:" Americane Nightmare:Neoliberalism ,Neoconservatism , and De – Democratisation " Political Theory .34. № 6 .(2006): 693 .

(2) Wendy Brown:Edgework .Critical Essays on Knowledge and Politics . (Princeton University Press.2005) .44.Brown . cite.Lemke ." The Birth of Bio – Politics " 202 .

العالمي"[1]. ولا ينظر، من وجهة النظر الليبرالية، إلى اللامساواة كمشكلة هيكلية وسياسية بل كنتيجة لخيارات فردية غير حذرة. إن إنتاج المواطن المقاول يفرغ الحس الوطني Le Civisme من مضمونه ويعطل دور الهيئات السياسية فيحولها إلى تجمع من الأفراد المقاولين المستهلكين.

إن النزعة الليبرالية الجديدة لا تمثل عودة إلى المثل العليا لليبرالية السياسية، بل هي إلغاء لها. ففي الدولة الليبرالية الجديدة تحل الليبرالية الاقتصادية محل الليبرالية السياسية. وخلافا لليبرالية الكلاسيكية التي كانت تميز وأحيانا تعترف بالتوتر المحتمل بين العمليات الاقتصادية، الواجبات الاجتماعية، والعقل الأخلاقي الفردي فإن العقلانية السياسية لليبرالية الجديدة La Rationnalité Politique Néolibérale تمحو الفوارق والانقسامات بين "التصرف الاقتصادي والسلوك الأخلاقي بجعل الأخلاق مداولة عقلانية خالصة حول التكاليف والأرباح والنتائج"[2].

تعمل الليبرالية الجديدة، إذن، على إقصاء "الفارق الأخلاقي المتواضع" المقام سابقا بين السياسة والاقتصاد في الديمقراطية الليبرالية: "فأن تُشْبِعَ الدولة الثقافة السياسية والحقل الاجتماعي بمنطق السوق يعني إعفاء الحكومة والثقافة السياسية من كل التزام تجاه الديمقراطية السياسية"[3]. ولا يبالي هذا المنطق السياسي الليبرالي الجديد بظواهر التقسيم اللامتساوي للحقوق، وحالات الظلم، وبظواهر اللامساواة في الفرص أو بغياب الأخلاق الديمقراطية لقادته، بل يجعل منها تضحيات وتكاليف ضرورية للواجب الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي: واجب دعم "النمو الاقتصادي". يُستَخْدَمُ هذا النمو لتشريع اتساع سلطات الدولة وتراجع خدماتها. ينمو إلى جانب هذه النزعة

---

(1) Brown , Edgework .56 – 57 .

(2) Ibid.P.42.

(3) Brown: " American Nightmare " 695 .

الليبرالية الجديدة نزعة محافظة جديدة Le Néo – Conservatisme تقوى شيئا فشيئا، وغدت ممكنة بسبب تحول المواطن إلى مقاول والدولة إلى شركة (Entreprise).

لا تخفي النزعة المحافظة الجديدة ميولها الذاتية والتسلطية والإمبريالية، فهي تتعهد ببناء دولة قوية ومتحكمة، تتدخل بنشاط في حياة مواطنيها، وتبحث أيضا بحيوية عن تحقيق أهدافها الحضارية داخل حدودها وخارجها. وتبحث خصيصا عن تصحيح الأخطاء المفترضة للحركات الاجتماعية الجديدة، وتستخدم الدولة لمكافأة الأفراد الذين يتبنون هذا التوجه، وتعاقب أولئك الذين لا يتقاسمون معها الرؤية ذاتها. وعلى العكس من النزعة المحافظة التقليدية التي تحذر الدولة من أي تعَدٍ على القيم الاجتماعية والدينية (المتعلقة بنظام الأسرة والمجتمع)، فإن النزعة المحافظة الجديدة تستولي على سلطة الدولة لإعادة تنظيم المجتمع وفقا لمشروعها الأيديولوجي التحكمي التوسعي، وتنحت مواطنا متقبلا للسلطة التحكمية للدولة، حساسا إزاء الحقائق الأخلاقية المؤسسة على فكرة معينة عن الغرب [1]. فهي نوع من النزعة القومية التحكمية تتصور الأراضي الوطنية محاصرة من الأعداء – عادة وهميين – فتكون مشاريعها التوسعية وكأنها حماية للمصالح الإستراتيجية العليا للدولة في حين أنها حقيقة استجابة للرسالة الامبريالية للدولة (مثلما هو حال الولايات المتحدة الأمريكية خلال حكم الصليبي جورج بوش الابن).

إن النزعة المحافظة الجديدة تَنْحُتُ مواطنا مناهضا للمطالبة بالحرية السياسية والمساواة، فيساهم بالتالي في انحراف السياسة عن معناها. هذا اللقاء المعاصر بين منطق السياسات الليبرالية الجديدة ومشاريع النزعة المحافظة الجديدة أفضى إلى بروز شكل جديد من العدمية السياسية تسبب في الممارسات اللاديمقراطية لبعض زعامات الفضاء السياسي الأورو – أمريكي.

---

(1) Wendy Brown: " American Nightmare ". 696 – 698 .

أدت هـذه الثقافـة الـسياسية العدميـة اللاديمقراطيـة، نتـاج التحـالف بـين الليبراليـة الجديـدة والنزعـة المحافظـة الجديـدة، إلى قلـب إسـتراتيجية شـرعنة ومـشروعية الدولـة في المجتمعـات الغربيـة. فمـن المعـروف أن النزعـة الليبراليـة الجديدة تؤسس سـلطتها علـى أسـاس تعهـدها بتحقيـق النمـو، وغيـاب البنـى الديمقراطية لا يطعن في شرعيتها، التي لم تعد فعليا مؤسسة على تلك البنـى، بـل على تعهدها بخلق البنى الضرورية لتحسين وضمان النمو الاقتصادي. ومع ذلك فإن الغياب الجلي لهذا النمو لا يعكس بحسب الطرح الليبرالي الجديـد عجـزا في شرعية النظام المُأَبْرَلُ Le Système Nèo – Libèralisant.

إن أزمة النمو في النظام الليبرالي الجديد، المشابهة لتلـك الـتي تمـر بهـا الآن العديد من الدول الغربية الرأسمالية، ستقود على الأرجح إلى دعـوات مـضاعفة لتحقيق النمو بأي ثمن. وبينما ستقود هذه الأزمة (المالية) دولا إلى فرض إعـادة تنظيم الرأسمالية الغربية، إلا أنها لن تضع حدا للعملية الأساسية التي بواسـطتها تلقى المسؤولية على كل شخص باعتبـار أنـه يتكفـل شخـصيا بـشؤونه. وعلـى العكس من ذلك لن تعمل الأزمة المالية والـشدة الاقتـصادية علـى الأرجـح إلا على تكثيف الدعوات إلى النمو، وستدعمان بسط منطق السوق ومنطق المؤسسة في كافة المجـالات. وبالإضـافة إلى ذلـك فـإن النزعـة المحافظـة الجديـدة، كمنطـق سياسي، لا تبحث عن إرساء سلطتها على المؤسسات الديمقر اطية بل بـالأحرى تأسيسها على شعور أخلاقي يتغذى ويعبر عن ذاته عبر ممارسة السلطة، ويعادي صراحة المساواتية الديمقراطية Egalitarisme Démocratique.

هذا الشكل السياسي الجديـد، هـذه النزعـة المـضادة للديمقراطيـة تحمـي نفسها من أزمات الـشرعية مـن خـلال تـذرعها بحجـة النمـو الاقتـصادي أو التلويح بالترهيب. فالنمو يـشرِّعُ سـلطة مـشروع الدولـة الليبراليـة الجديـدة، والخوف يوسع السلطة المطلقة للدولة. لقد غيرت القوى الإستلابية الليبراليـة الجديدة والنزعة المحافظة الجديـدة بعمـق عمليـة شـرعنة الدولـة في الولايـات المتحدة الأمريكية ودول أوروبية مثل فرنـسا وسويـسرا وبلجيكـا والـدنمارك،

وستكون لها مضاعفات سلبية عميقة على أرضية التعبئة السياسية في هذه المرحلة من الأزمة الاقتصادية المُعَوْلَمَة.

إن النظام الرأسمالي الليبرالي، شأنه في ذلك شان السياسات المحافظة الجديدة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، نظام يفتقر حاليا للمشروعية الأخلاقية والحضارية والأدبية. ففي هذا النظام لا يمكن للأعمال أن تزدهر إلا إذا مرت عبر مكاتب بيروقراطية الدولة وبرشوة رجال السياسة الحاكمين. فهو نظام طبقي، يخدم مصالح أشخاص ومؤسسات وفي أحسن الأحوال شعوب معينة.

نتيجة لذلك لا بد من مراجعة النظام السياسي الغربي برمته من منطلق العودة إلى تقاليد التنظيم الاجتماعي والعمل السياسي الإسلامي أو إلى مبادئ الحداثة السياسية التي استمدها من عصر الأنوار، عندها فقط سيتسنى له إعادة تفعيل حقوق المواطنة التي أصبحت دول غربية عديدة تهدرها باسم الخصخصة واقتصاد السوق ومنطق العولمة. إن الدولة التي لا تأخذ على عاتقها قطاعات كاملة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية (الصحة، التربية، النقل، الإنتاج الكهربائي، جزء من الخدمات المالية)، أي الدولة الراعية، هي دولة ناقصة المشروعية السياسية، هي دولة طبقة أو فئة اجتماعية أو اقتصادية معينة، والحال أن هذا هو شأن العديد من الأنظمة السياسية الغربية التي أصبحت فيها المواطنة حق عرضي قابل للاستلاب في ظل ظروف سياسية واقتصادية متغيرة باستمرار.

الفصل السابع
الدولة العربية الحديثة وأزمة المواطنة


@Ahmedyassin90

الدولة العربية الحديثة وأزمة المواطنة

يشهد نموذج الدولة العربية في المرحلة الحالية نهضة سياسية ونزعة إصلاحية دينية ستطال نتائجها الإيجابية مختلف جوانب حياة المواطنين العرب. وهذه الإصلاحات نلاحظها في الحراك السياسي والديني الذي لا تخلو منه أي دولة عربية. ففي كل واحدة منها ترتفع الأصوات المناهضة لوصاية الفقيه وأشكال التعصب الديني وأوهام العقل الاجتماعي العربي، وتتزايد في معظمها مظاهر الممارسة الديمقراطية من برلمانات ونقابات ومراكز دراسات مستقلة ومنظمات مجتمع مدني وأحزاب سياسية وأحيانا تناوب على السلطة بواسطة صناديق الاقتراع.

غير أن هذه الوثبة التاريخية تختلف بحسب التقليد السياسي المتبع في كل دولة عربية، وهي نسبية من حيث أن تحقق إصلاح معين في دولة عربية معينة قد يقابله انسداد أفق إصلاح آخر في دولة عربية أخرى، إلا أنها تبدو في مجمل مظاهرها كما لو كانت مغايرة تماما لما كانت عليه المجتمعات العربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فبعد تدهور الإمبراطورية العثمانية منذ أواخر القرن الثامن عشر تحديدا وبسط الدول الغربية سيطرتها على كل الأقاليم العربية في الشرق الإسلامي والمغرب العربي، وتحديدا ابتداء من القرن التاسع عشر، وجدت الشعوب العربية نفسها في حالة من التبعية والعجز في مواجهة الكتائب العسكرية والإدارات السياسية الاستعمارية الجديدة.

وقد شهد القرن العشرين استقلال كل هذه الدول باستثناء الشعب العربي في فلسطين الذي مازال يكافح لاسترجاع حوزته الترابية والتحرر من استبداد واستعمار الدخلاء الصهاينة. ورغم أن معظم الدول العربية المستقلة، على

اختلاف نظمها السياسية، وسواء استقلت تحت ضغط المقاومة الإسلامية المسلحة أو عن طريق إلغاء معاهدات الحماية بينها وبين المستعمر، قد شُيِّدت على غرار نموذج الدولة الغربية الحديثة وريثة الحداثة السياسية وقيم عصر الأنوار الديمقراطية، إلا أنها فشلت منذ استقلالها وحتى العقد الأخير من القرن العشرين في تحقيق الحد الأدنى من مشاريع التنمية الاجتماعية، وإنجاز التقدم العلمي المطلوب، قياسا بمثيلاتها من الدول الحديثة، أو الالتزام بقيم الشورى الاجتماعية ومبادئ الديمقراطية. فهي دول مُشَخْصَنَة السلطة، تحكمها في الغالب قيادات حليفة للدول الغربية.

هذا الخلل في الشأن السياسي العربي ترافق منذ العقود الأخيرة من القرن العشرين وحتى المرحلة التاريخية الحالية مع حالة من التذمر الشعبي والنمو الاقتصادي البطيء عَمَقًا القطيعة بين المجتمعات العربية وقياداتها السياسية. لم تستطع القيادات العربية الحاكمة منذ الاستقلال التضحية بمصالحها وطموحاتها الشخصية في سبيل المصلحة الوطنية والقومية لشعوبها، ولم تكن هذه الأخيرة مهيأة، بسبب الفقر والقمع والأمية السياسية وحماية القوى السياسية الغربية للأنظمة العربية الفاشلة المتحالفة معها، لإثبات وجودها وانتزاع حقوقها بقوة الخطاب السياسي الإصلاحي المُوَحَد والوثبة الاجتماعية المشتركة كما فعلت الأمم الحرة: الثورة الفرنسية ١٧٩٨م قديما، سقوط جدار برلين (بتاريخ ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٨٩م) والوحدة بين شطري ألمانيا الغربية والشرقية، الإطاحة بحكم تشاوسسكو برومانيا (ديسمبر ١٩٨٩م)، وثورة الورود (نوفمبر ٢٠٠٣) التي انتزعت فيها الجماهير الجورجية السلطة من إدوارد شفرنادزه وانتخبت من بعده ميخائيل سكاشفيلي.

دخلت الدول العربية الحديثة عصر العولمة بهذا الرصيد الحضاري الهزيل وبهذه الوضعية المتناقضة: فهي تقوم على مؤسسات سياسية وقانونية ذات إطار مؤسساتي وإداري مشابه في العديد من جوانبه، تحديدا الأمنية والإدارية،لإطار الدولة الغربية الحديثة، ولكنها من جهة أخرى مؤسسة عاجزة اقتصاديا وعسكريا

عن حماية المصالح الإستراتيجية لأمتها، وعن تحريض النخب العَالِمَة في شعوبها على مواكبة التقدم العلمي الذي أنجزه العقل البشري منذ عصر الحداثة وحتى اليوم (مرحلة ما بعد – الحداثة).

وقد سعت بعض القيادات العربية منذ ثمانينيات القرن العشرين إلى القطيعة مع هذا التقليد السياسي السلبي قريب العهد من خلال القبول بإصلاحات ديمقراطية محدودة أو توظيف إمكانياتها الاقتصادية الهائلة لتكثيف المضمون الاقتصادي للديمقراطية وتحسين الأوضاع الاقتصادية للمواطنين وتعويضهم في مجال التنمية الاقتصادية ما خسروه في مجال السياسة (نجد أمثلة على ذلك في الخليج والمغرب العربي). غير أن تدخل الدول الغربية ومشروعها العَوْلَمِي في أدق تفاصيل الشؤون الاقتصادية والسياسية – لا بل والأمنية أحيانا – للدول العربية قد أجهض عمليات الاستقلال السياسي وأربك الخطط التنموية التي تشرف على بلورتها بعض القيادات العربية ذات التوجهات الوطنية والقومية العربية: سوريا، ليبيا والعراق على سبيل المثال لا الحصر.

لقد أفضى هذا الوضع الجديد للدولة العربية إلى التساؤل حول شروط ممارسة سلطتها في مجتمعات عربية دخلت – زمنيا – عصر ما بعد الحداثة: إن الدولة المُنْدَمِجَةُ الآن في علاقات ترابط معقدة، والمعرضة لمنافسة سلطات متعددة فقدت على ما يبدو جزء كبيرا من وسائل عملها ومن قدرتها على التحكم في التطور الاجتماعي والاقتصادي. إضافة إلى أن قوى المعارضة والمواطنون عموما قد بدؤوا يتذمرون من التقليد السياسي لتوريث السلطة الفاشلة ولا يكتفون بمبدأ التفويض الشكلي المحايث للنظام النيابي بل يتطلعون إلى الامتلاك الكامل لحق النظر في الخيارات الجماعية وينتظرون من الدولة المراجعة المستمرة لمختلف المصالح الاجتماعية. لهذا تواجه المجتمعات العربية المعاصرة مشاكل مَحْكُومِيَّة Gouvernance تستدعي استخدام مناهج جديدة مختلفة عن التقنيات الكلاسيكية للحكم.

أثارت هذه المشاكل في البلدان النامية بشكل عام والدول العربية بشكل خاص جدلا سياسيا وثقافيا واسعا تمحور أساسا حول آليات ممارسة السلطة وحقوق المواطنة. ففي هذه البلدان أصبحت الدولة، المكلفة بإنجاز الاندماج الاجتماعي وترقية التطور الاقتصادي، القطب الأساسي الذي تدور حوله مجموع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وتميزت في الغالب بخصائص أثرت سلبا وحدَّت من حقوق المواطنة:

- ضعف الضمانات القانونية
- التأطير غير المعقلن لآليات العمل الديمقراطي
- القوة المطلقة للأجهزة القمعية
- الإستقواء ببعض الدول الغربية أو الولايات المتحدة الأمريكية لإخضاع المواطنين وفرض ولائهم بالقوة.

وبدت الدولة كما لو أنها أداة هيمنة لإخضاع المجتمع. هذا النموذج من الدولة تميز أيضا بتعايش عدة مبادئ متعارضة مع أسس المواطنة: هشاشة تطبيق مبدأ استخدام العنف المُشَرَعْ، نسبية التمييز بين العمومي والخاص، وأخيرا ثبات صلات الولاء القبلي والعشائري.

ولئن اشتملت الممارسة السياسية في البلدان العربية على بعض هذه المبادئ فإن الطابع الإشكالي للمواطنة ارتبط فيها تماما بكيفية تصور فكرة المواطن وباختلاف النظم السياسية العربية ذاتها. إن هذه النظم تختلف عن بعضها البعض ولا تخضع لنموذج سياسي مشترك. وحتى إذا ما أخذنا بعين الاعتبار اتخاذ معظمها الإسلام دينا للدولة والشعب فإن تنظيم وممارسة السلطة فيها يخضعان لمبادئ وقواعد متغايرة تماما.

إننا لا نجد نقاطا مشتركة بينها تسمح بالحديث عن شكل محدد من التنظيم

السياسي الخاص بهذه المنطقة الحيوية من العالم[1]. إن النظم السياسية الموجودة حاليا في العالم العربي، جمهورية كانت أو ملكية أو جماهيرية أو اتحادية، لا تتأسس على نفس الثقافة السياسية. فبعض مؤسساتها تستمد أصولها من الشريعة الإسلامية والبعض الآخر من مبدأ الديمقراطية الغربية الحديثة، بينما يستمد البعض الآخر أصل مؤسساته من المصالحة بين السياسة الشرعية ومبادئ الديمقراطية.

هذا الغياب لمفهوم سياسي مُوَحَد لنموذج "الدولة العربية" نجم عنه تنوع لدلالات المواطن والمواطنة بصفة متعارضة جزئيا أو كليا مع المضامين الأصلية لهذه المفاهيم. فمن المعلوم أن تداول مفاهيم المواطن والمواطنة في الخطاب السياسي العربي حدث جديد. فهي من منجزات عصر الأنوار الأوروبي وتحققت فعليا في فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الأمريكية إبان ثوراتها التي أفضت إلى ظهور نموذج الدولة – الأمة.

غير أن كلمة المواطن الدالة في اللغة الإنجليزية على عبارة Citizen وفي اللغة الفرنسية على عبارة Citoyen، وكلمة "المواطنة" الدالة في اللغة الإنجليزية على كلمة Citizenship وفي اللغة الفرنسية على كلمة Citoyenneté لا تحملان في الخطاب السياسي العربي، منظورا إليه عبر الممارسات السياسية لنظم الحكم في البلدان العربية، ذات الدلالة التي يحيل إليها كل واحد من هذه المفاهيم في نظم سياسية غربية حديثة في فرنسا أو انجلترا على سبيل المثال لا الحصر.

يتمتع المواطن، في هذه النظم الأخيرة، بمعظم حقوقه الأساسية كما أنه متحرر، مبدئيا على الأقل، من جميع الولاءات السياسية والدينية والاجتماعية القسرية، ولا يخضع إلا لسلطة الشعب المعبَّر عنها تعبيرا جماعيا حرا. إنه امتداد لفكرة المواطن كما تصورها فلاسفة ورواد الفكر السياسي الغربي منذ عصر

---

(1) L'Etat de Droit dans le Monde Arabe Sous la Direction de Ahmed Mahiou .CNRS Edition . Paris 1997 . P .11.

الأنوار تحديدا. فهو إذن كائن سياسي للغاية كما قال جان جاك روسو J.J.Rousseau، لا يعبر عن مصلحته الفردية بل عن المصلحة العامة. وهذه المصلحة العامة لا تتلخص في الإرادات الفردية وإنما تتجاوزها. كتب روسو بهذا الخصوص قائلا: "يأخذ الشركاء معا اسم الشعب، ويسمون خصوصا مواطنين كمشاركين في السيادة العامة، ورعايا كخاضعين لقوانين الدولة"[١].

وأضاف قائلا "هذه الكلمات رعايا وسيادة هي صلات متماثلة يجتمع معناها في كلمة مواطن وحدها"[٢]. وبعبارة أخرى، هي أقرب إلى مجال القانون الدستوري منها إلى مجال التأمل السياسي الخالص، إن المواطن، كما تصوره الفكر السياسي الغربي الحديث، ليس الفرد الفعلي بنقائضه وأنانيته وأفراحه. إنه إنسان يرشده العقل، ويتحدث طبقا لمقتضيات هذا العقل الذي يتقاسمه الجميع، وهو بتالي متحرر من الآراء المسبقة للطبقة، ومن الهواجس المحايثة لوضعه الاقتصادي، وهو قادر على إبداء رأيه دون أن تهيمن عليه مصلحته الشخصية، وباختصار هو "نمط من القديس العلماني الذي يستمد صفة انتمائه إلى السيادة – الأمة – من نزاهته"[٣].

إن الوضع القانوني لمواطن كهذا هو ما يُستَدَلُ عليه في البلدان الديمقراطية بعبارة المواطنة Citizenship. وهذه المواطنة لا وجود لها جزئيا أو كليا في البلدان العربية. جزئيا على اعتبار أن بعض البلدان النامية، التي من ضمنها البلدان العربية، تلبي بعض الحقوق الاجتماعية والاقتصادية لأغلبية مواطنيها، وكليا من حيث غياب ما يترتب على صفة المواطنة من حقوق مدنية وسياسية واجتماعية واقتصادية في بعض هذه البلدان ذاتها.

---

(1) J.J.Rousseau: Le Contrat Sociale .Edition Flammarion 1992.paris. France . P.40et120.

(2) Ibid .P. 40 .

(3) G. Burdeau: Droit Constitutionnel et Institutions politiques .L.G.D.S.1976. P.190.

ويعود السبب في ذلك إلى مجموعة من العوائق بعضها ذات طابع نظري ديني بينما يتعلق البعض الآخر منها بمجال الممارسة السياسية والتقاليد الاجتماعية. فعلى المستوى الديني حدَّت بعض القراءات الإسلامية الاختزالية لمفهوم الدولة من حقوق المواطنة خصوصا السياسية ووجدت فضاءات سياسية واجتماعية ملائمة لتطبيق أفكارها. فبحسب هذه القراءات تسمو الشريعة على الدولة التي تتمثل علة وجودها في خدمة المبادئ والقواعد المستنتجة من تأويلات فقهاء الإسلام السلفيين لنصوص الشرع الإسلامي. فأصبحت دولة القانون هنا دولة الشريعة التي تقصي أي مفهوم آخر عبر إثبات لا شرعيته.

يُنْظَرُ في هذه الدولة إلى كل العلاقات من منظور تأويلات هؤلاء السلفيين وحدهم: العلاقات بين الأفراد أو بين الجماعات أو بين الجماعات والدولة. وبهذا يتقدم المجتمع الإسلامي ككل يختلط فيه المجتمع والدين والدولة. إن دولة كهذه تملك سلطات مطلقة لتطبيق أحكام شرعية تعتبرها ثابتة في كل مكان وزمان، تتعالى على القوانين الوضعية ولا يمكن لأي معيار آخر أن يحل محلها خصوصا المعايير التي تتأسس عليها المواطنة وحقوق الإنسان.

طرحت هذه القراءة إشكالات ذات صلة بمبدأ المساواة (كالمساواة بين الرجل والمرأة، المساواة بين العامة والخاصة) وحدود ممارسة الحرية ذاتها سواء بالنسبة للحاكم أو المحكوم. ومن هنا تنبع ضرورة تقويض هذا النمط من الرؤية الإسلامية للدولة لفتح إمكانيات جديدة لانبثاق مفهوم إسلامي جديد للمواطنة. يكمن الحل في مباشرة تطبيق نظام الشورى الاجتماعية المرتكز على مصالحة الفرد والدولة والمجتمع. فهو نظام قائم على مبدأ التشاور بصفته حقا عينيا يسمح للمواطن بإبداء رأيه في كل ما يتعلق بالحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية للمجتمع. ولكنه نظام ينفتح على التجارب السياسية للأمم الأخرى، سواء أكانت رأسمالية أو اشتراكية، فيقبل منها ما يستجيب لحاجاته المادية ويعقلن آليات العمل السياسي، مع الاحتفاظ بثوابت الهوية العربية

والممارسات السياسية العادلة القائمة على مبدأ المساواة التي نجد لها نماذج حية وملموسة في عهد الصحابة وتحديدا عهد عمر بن الخطاب.

إن نظام الشورى الاجتماعية نظام قابل للمراجعة والتعديل المستمر وفقا لطبيعة نوازل الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي المستجدة. وهذا النظام قادر على إثراء ليس فحسب الحضارة الإسلامية بل أيضا الحضارة الغربية: لأنه يفترض إنجاز الهدف الأساسي للمساواة في مظاهرها الثلاثة: المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومعلوم أنه لا مواطنة من دون تحقق هذه المظاهر الثلاثة فهي أساس "المواطنة الديمقراطية"[1] كما يقول يورغين هابرماز Jürgen Habermas.

أما العوائق السياسية فمنها غياب دولة القانون، تبني شعارات بناء الدولة الوطنية القومية، محاربة التخلف والأمية وتفكُّك الاقتصاد،. فقد أُسْتِغِلَتْ كل هذه الاعتبارات الأخيرة لتبرير تأخر العديد من الدول العربية في مجال الإصلاحات الديمقراطية وخاصة على مستوى الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية للمواطنين. على اعتبار أن المطلوب من باب أولى هو تعبئة جميع المواطنين من أجل الحد من مظاهر التخلف وبناء الدولة الوطنية القوية الذي مازال في نهاية الأمر حبرا على ورق. وقد تجسد غياب القانون في الأيديولوجيات المدافعة عن ضرورة تعميم نظام الحزب الواحد بحجة تفادي تشتيت القوى الوطنية في وقت غدا من الملح، بحسبها، بناء الأمة وتحقيق التنمية الاقتصادية. وهذه المهمة الإستراتيجية تم اعتبارها غير متلائمة مع وجود دولة قانون بكل ما يرتبط بها من معنى: تعددية سياسية، ضمان الحقوق الفردية والجماعية، انتخابات حرة، مراقبة السلطات... إلخ.

وتتخذ بعض الدول العربية خصوصا، والنامية عموما، من التخلف ذريعة لتبرير إلغاء أو انتهاك حقوق مواطنيها. فهي تعطي الأولوية لمحاربة التخلف على

---

(1) Jürgen Habermas: Après L'Etat Nation . Nouvelle constellation Politique.op.cit.P.30.

حساب ترقية حقوق الإنسان ونشر الحريات الديمقراطية. وبهذا تكون محاربة التخلف هي الرهان الأساسي لعمل هذا النمط من الحكومات مما يفترض لديها تعبئة كل القوى إلى جانبها للتغلب عليه. إنه المدخل إلى طور حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية. ويحول واقع الاقتصاد المُفَكَكُ في العديد من الدول العربية والنامية دون حيازة المواطنين لحقوق مواطنتهم كاملة. والاقتصاد المفكك تكون قطاعاته المختلفة غير مرتبطة فيما بينها على أساس مشروع متناسق للبناء الاقتصادي الوطني. وهذا التفكك الاقتصادي يحدث تأثيرات في المجتمع من بينها صعوبة العلاقات بين الفئات الاجتماعية. فكل قطاع يعمل طبقا لمنطق خاص مكرسا نوعا من الاقطاعيات في المجتمع. كما يجعل تفكك الاقتصاد من ازدهار قطاع عاملا لإفقار قطاعات أخرى. نتيجة لذلك يتعذر انبثاق الوعي بالمصالح العامة والتضامن خصوصا في عالم العمل. والحال أن الممارسة الديمقراطية بحاجة إلى شبكات تضامن بدونها لن تتأصل الإصلاحات الديمقراطية وحقوق المواطنة في المجتمع.

وإذا كانت بعض الدول النامية، ومن ضمنها الدول العربية، تستخدم ذرائع أخرى مثل الأمية وبناء الدولة الوطنية القوية، وأحيانا مواجهة العدو، مواجهة عادة ما تكون وهمية وسلبية، لاستبعاد ليس فحسب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بل أيضا الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، فلا يعني ذلك أن حقوق المواطنة غائبة كليا في هذه الدول. فقد تحققت في بعضها بعض شروط المواطنة، خصوصا على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، إلا أن عدم تمتع الفرد في معظمها بالامتيازات القانونية التي تعبر عنها كلمة Citizen في دلالتها الحديثة السالفة الذكر غيَّب أبعاد أساسية للمواطنة أبرزها الحقوق المدنية والسياسية.

ويغذي تشابك الأسرة والدولة، والتداخل بين الخاص والعام والتعقيد القائم بين الدين والسياسة كل الاعتبارات المتعلقة بالمواطنة في الدول العربية والإسلامية. ففي مجتمعاتنا العربية والإسلامية تلعب العلاقة بين الرجل والمرأة، والأسرة والدولة، والدين والسياسة دورا أساسيا فيما يتعلق بصفة المواطنة

والامتيازات المرتبطة بها من جهة الدولة على مستوى الحقوق الفردية، ومن جهة الفرد على مستوى الواجبات المترتبة عليه تجاه الدولة.

فعلى مستوى العلاقة بين الرجل والمرأة نجد أن القوانين والممارسات الاجتماعية المُحَدِدَة لصفة المواطنة تعطي في بعض الدول العربية والإسلامية امتيازا خاصا للمواطن الذكر على حساب الرعية الأنثى[(١)]. صحيح أن المصلحين وبعض القادة السياسيين العرب قد اهتموا بمسألة حقوق المرأة لعكس صورة حديثة عن مجتمعاتهم، فتصوروا أن من مصلحة الأمة تربية المرأة وإدخالها في سوق العمل وتغيير زيها ودمجها رمزيا في النظام السياسي بوصفها شعارا للحداثة.

واستخدمت حركات المقاومة وتحديدا الحركات السياسية الإسلامية المرأة لبناء صورة نموذجية عن مجتمعهم السياسي. في معظم الدول العربية يترافق إعطاء الامتياز والأولوية للذكر في القوانين المنظمة للمواطنة مع وجود قيم اجتماعية تفاضل بين الذكر والأنثى وتقدر القرابة الأبوية على حساب القرابة من جهة الأم. إن سماح بعض الدول العربية للآباء بنقل المواطنة إلى أبنائهم وزوجاتهم أو منح أحدهم الجنسية على سبيل المثال، خلافا لما عليه الحال بالنسبة للمرأة، يقدم الدليل القاطع على إعطاء الامتياز لفئة الذكور في قواعد المواطنة.

إن حقوق مواطنة المرأة العربية لا يمكن تحديدها من منطلق الحركات النسوية المناضلة لأجل حقوقها (فهي مُؤَدْلَجَة في الغالب وتخدم أغراضا حكومية رسمية لصالح جهات رسمية معينة) بل لابد أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل وعناصر مثل العرف والدين والطبقة الاجتماعية، فهي متغيرات أكثر أهمية من مسألة الجنس عندما يتعلق الأمر بحقوق وواجبات المرأة العربية.

---

(١) أنظر حول ذلك: Femme et Citoyenneté dans le monde Arabe.Suad Joseph.université de Californie.Davis.Document commissionné par le Bureau Regional pour les Etats arabes du PNUD.

إن تقاسم النساء لبعض المصالح والظروف المشتركة لا يجعل منهن جماعات منسجمة متساوية. وإن المرأة لا تختلف فقط عن الرجل في حقوقها وواجباتها، بل تختلف عن النساء أيضا بالنظر إلى الطبقة الاجتماعية أو العرق أو القبيلة أو الدين. إن مقاربة مواطنة المرأة لا يمكن تحديد طبيعتها إلا بالنظر إلى كل هذه الاعتبارات المتعددة. لقد كان الدين أيضا قوة مركزية في سياسة العالم العربي، ساهمت في تحديد طبيعة وحدود حقوق وواجبات المواطنة في المجتمعات العربية الإسلامية. النتيجة المباشرة لهذه المركزية كانت مَأْسَسَةُ الهوية الدينية باعتبارها هوية سياسية.

إن المواطنين العرب لم يتم تصورهم كأفراد متجانسين غير متميزين. إنها مواطنة تجد تعبيرها في تجمعات فرعية إقليمية توضع كبديل عن الفكرة العربية الليبرالية للعلاقة المباشرة بين المواطنين المتميزين عن بعضهم - لا من جهة التفاضل بل من جهة التفرد والخصوصية الفردية - داخل الدولة. عمليا يعد الانتماء إلى جماعة دينية استحقاقا قَبْلِيًا للمواطنة في بعض الدول العربية [(١)].

هذه الرؤية لمنزلة المرأة في المجتمعات العربية ناتجة عن هيمنة رؤية اجتماعية ودينية أحادية المنهج لا ترى في التعدد والاختلاف الذي تقوم عليه الشورى الاجتماعية أساسا لتحديد المفهوم الفلسفي والاجتماعي للإنسان. وهو مفهوم لا يرى فرقا بين الذكر والأنثى أو بين عربي وعجمي إلا من جهة الاختلاف الطبيعي وفي مستوى الاستحقاق العملي في الواقع المجتمعي: "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون" [(٢)].

كانت المرأة معززة ومكرمة في الحضارة العربية والإسلامية ولم يُنْتَقَصْ من قيمتها أو يُحَدُّ من فعاليتها إلى ضمن المجتمعات التي تسود فيها القراءات الدينية

---

(1) Voir Le Document Précédent .

(٢) سورة التوبة . الآية ١٠٥ .

الضيقة المنغلقة على ذاتها ولا تتخذ من التأويل والاجتهاد منطلقا لترقية أو المحافظة على المنزلة السامية التي خص الإسلام بها الإنسان. المقصود بالإنسان هنا ليس الرجل أو المرأة وإنما هما معا ولم يحصل تفكيك هذا المفهوم والتمييز داخله بين الرجل والمرأة إلا من جهة تحديد الحقوق والواجبات إلا أنه يبقى مع ذلك مفهوما مرجعيا فيما يتعلق بأصل المساواة بين الرجل والمرأة في الأديان السماوية كلها وتحديدا الدين الإسلامي. يقول سبحانه وتعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"[1]. ويقول تعالى "خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مُّبين"[*]. فالأصل في منزلة الإنسان التكريم القائم على مبدأ المساواة البيولوجية الخلقية، حسب طبيعة الجنس، والمساواة الاجتماعية بين نوع الجنس البشري بشكل عام. وما التمييز بين الرجل والمرأة أو بين الرجل والرجل الذي ينسب للإسلام إلا نتاج لتأويلات دينية ظاهراتية قاصرة عن فهم مقاصد ودلالات نصوص الشريعة الإسلامية، أو هي نتاج لأطروحات من يتبنون المشروع الأيديولوجي الغربي الهادف إلى تشويه صورة الإسلام الاجتماعي وحجب راهنيته وقدرته على التجدد والتأقلم مع الوقائع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتجددة عبر العصور.

ومثلما أدى التوظيف الخاطئ لعوامل الدين والجنس إلى الانتقاص من حقوق المواطنة في بعض الدول العربية والإسلامية لعب نفس التوظيف لمنزلة الأسرة في مجتمعاتنا العربية دورا مماثلا. كانت الأسرة، كنموذج للعلاقات الاجتماعية وكبناء خيالي، ذات أهمية متميزة في المجتمعات العربية وفي الفكر السياسي العربي عموما. فهي المؤسسة الاجتماعية المركزية ووحدة القاعدة الاجتماعية. فعلى نحو ما أدمجت كل الدول العربية القواعد والنظم الاجتماعية

---

(١) الإسراء . الآية . ٧٠ .

(*) سورة النحل – الآية ٤ . أنظر أيضا قوله تعالى في سورة مريم – الآية ٦٦: "ويقول الإنسان أءذا ما متُّ لسوف أُخرجُ حيا" .

المنحدرة من نظام القيم الأسرية في دينامية الدولة مع اختلاف وتفاوت ملحوظ بين دولة أخرى.

ويختلف ما يطلق عليه مصطلح أسرة تبعا للنظم والدول والطبقات الاجتماعية والتجمعات الحضرية والريفية، وتبعا للطوائف الدينية والفئات العرقية، حيث يوجد في العالم العربي أصناف متنوعة من الأسرة: الأسرة الموسعة والأسرة النووية إلخ. وكل واحدة من هذه التصورات تقدم أو تؤخر وعي المواطن بحقوقه وواجباته سواء في تعامله مع الآخرين أو في نظرته للدولة ومؤسساتها.

وتزداد هذه الأهمية المعطاة للأسرة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كون الحدود بينها وبين الدولة، وبين المجتمع المدني والدولة شفافة، فهي مشكلة من نسيج واحد يربطها فيما بينها. إضافة إلى أن البنى وقيم ومفردات الحياة الأسرية مهمة للبقاء والنفوذ في المجتمعات العربية. فأحيانا يدخل رجال السياسة في الحكومة أعضاء من أسرتهم الخاصة، أو من المقربين منهم دمويا، ويعبئون أنصارهم عبر استخدام وتوظيف الصلات والعلاقات الأسرية والاجتماعية.

ويستخدمون الثقافة الاجتماعية الأسرية لتبرير وفرض زعامتهم مما يدعم الأسرة ككيان سياسي في المجتمع، ويجعل من القرابة عنصرا استراتيجيا بالنسبة للمواطنين. لا بد للأفراد أن ينتسبوا إلى تجمعات أسرية حتى يضمنوا انتمائهم للأمة ويكتسبوا حقوق ومسؤوليات المواطنة. وأحيانا تمتص القيم الدينية القيم العائلية وتعطي الامتياز للأسرة على حساب الفرد.

ويمكن أن يوصف القانون العائلي (قانون الأحوال الشخصية) المنظم، في الدول العربية والإسلامية، لمسائل وحالات الزواج والطلاق والإرث وحضانة الأطفال بأنه المجال الأكثر أساسية لسلطة الجماعات الدينية على شكل المواطنة في الدول العربية. كما أن اختلاف قانون الأحوال الشخصية من دولة عربية لأخرى يقصي إمكانية وجود إطار قانوني عام للعمل في دائرة المواطنة. إن الوحدة

الأساسية في دستور معظم الدول الغربية هي المواطن الفرد، وخلافا لذلك تمثل الأسرة الوحدة الاجتماعية المركزية في دستور معظم الدول العربية.

يتضمن هذا التمشي أن تذكير المواطنة في الدول العربية مرتبط بتصور خاص للمواطن بما هو رعية. إن المواطن الرعية العربي يتصور كأب أو كشيخ جليل يرأس عائلة أبوية مؤسسة قانونيا باعتبارها الوحدة الاجتماعية الأساسية لمجتمع سياسي يوسع دائرة الحقوق والمسؤوليات في ضوء هذا النظام القانوني المحدد للعلاقات والقيم الاجتماعية العائلية والقبلية وأحيانا الجهوية.

لقد حالت هذه العوائق السياسية والدينية والاجتماعية الموجودة في بعض الدول العربية دون تكريس قيم ومبادئ المواطنة كاملة، وجعلت من وضعية الدول العربية كما لو كانت استثناء: إذ في الوقت الذي نشهد توسعا عالميا لمفهوم المواطنة باتجاه حقوق جديدة وتنوعا لفضاءاتها، نلاحظ أن قيم المواطنة وشروط ممارستها لم تجتمع بعد في بلدان عربية عديدة. وكأنها قد اختارت لنفسها اتجاها غير اتجاه المجتمعات المعاصرة. فهذه الأخيرة تشهد تحولات عميقة في مبادئ تنظيمها. وهذه التحولات تؤثر سلبا أو إيجابا على كل المجتمعات بغض النظر عن تنوع السياقات الاجتماعية. ووصل تأثيرها إلى كل مستويات الصرح الاجتماعي وبالنتيجة مجموع المؤسسات الاقتصادية والثقافية والسياسية. لم تعد ترسيمات الفكر السياسي والديني التقليدي كافية لتحديد طبيعة التحولات الجارية وغدا من الضروري بناء أدوات أخرى ونحت مرجعيات جديدة للتحليل. لقد دخلنا عهدا جديدا غدت فيه البنية السياسة والاجتماعية والاقتصادية التحتية بأكملها في طريقها إلى تعريف جديد. وليس ذلك بسبب الهزات المرتبطة بفقدان بعض المرجعيات بل أيضا نتيجة لتفتت أطر سياسية وثقافية موروثة عن الماضي.

إن مواكبة البلدان العربية لهذه التحولات العالمية لا يمكن أن تتحقق من دون وجود إمكانيات فعلية لضمان ممارسة حقوق المواطنة كاملة. إلا أن هذه الممارسة لا بد أن ينظر إليها على أنها خطوة بعدية ومُكَمِلَة للقيم الاجتماعية

العربية ولثوابت الهوية العربية. لأن هذه الأخيرة معطى قبلي لا يجوز تكييفه مع الحقوق البعدية للمواطنة، بل هما متكاملان ضمن إطار سياسي واجتماعي يراعي خصوصية الاجتماع العربي. فكثيرا ما يُفْهَم الالتزام المبدئي للإنسان العربي بالإطار المرجعي لأمته على أنه تعصب ضد الآخر وخصوصا عندما يتعلق الأمر بالأقليات الموجودة وسط المجتمعات العربية. فتكون الدعوة إلى احترام حقوق المواطنة هنا وسيلة للتنقيص من الأهمية الوجدانية والحضارية لهذا الإطار المرجعي على اعتبار انه مناهض لقيم المواطنة. غير أن هذه المقاربة الأيديولوجية لا تتفق مع منطق الاجتماع السياسي العربي الذي يؤمن بالتعدد والاختلاف ضمن الأمة الواحدة.


@Ahmedyassin90

الفصل الثامن
صعوبات الإصلاح الديمقراطي في العالم العربي


@Ahmedyassin90

صعوبات الإصلاح الديمقراطي في العالم العربي

أحدثت التحولات السياسية الجذرية التي حصلت في أوروبا منذ الثمانينات من القرن العشرين بشكل خاص تحديات جديدة ومعقدة، سواء بالنسبة للديمقراطيات القائمة أصلا أو للديمقراطيات المنبثقة حديثا. فبعد تفكك الاتحاد السوفيتي وسقوط جدار برلين، شهدت العديد من دول أوروبا الغربية انتعاشا ملحوظا في وتيرة تطورها الاقتصادي، الاجتماعي، التكنولوجي، واجتهدت، تحت تأثير هذه التحولات ذاتها، أمم أوروبا الوسطى والشرقية في دعم النظام الاقتصادي والسياسي الجديد الذي اختارت لنفسها، وفي مجاوزة الماضي لأجل إقامة ثقافة سياسية جديدة وتلقين شعوبها مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وتبريز القانون. وقد تميز هذان النوعان من التطور أيضا بإقصاء أو تغيير أفكار وقيم وتوافقات ومعايير السلوك التقليدية. أصبحنا نشهد في كل مكان من أوروبا إعادة تأسيس اجتماعي واقتصادي وسياسي شامل.

ومع استفحال متغيرات عصر العولمة، في بداية القرن الواحد والعشرين، اتخذت الدول عدد من الإجراءات الوقائية للمحافظة على المكاسب التي حققتها في مجالات التنمية المختلفة وفقا لتوجهاتها السياسية والاقتصادية. وقد ضاعفت معظم الدول الأوروبية، والولايات المتحدة، من فرص المحافظة على مكاسبها السياسية والاقتصادية وسخرت لأجل ذلك كفاءات وقدرات عسكرية ومعارف جديدة. وركزت دول اقتصادية كبرى مثل الصين على تقوية نظامها الاقتصادي وتوسيع آفاق تطوره وازدهاره عالميا.

وسعت روسيا في أوربا الشرقية إلى توظيف إرثها العسكري من الاتحاد السوفيتي المنهار لإعادة تفعيل قدرتها الاقتصادية التنافسية وفرض حضورها

السياسي والاقتصادي على المستوى العالمي. ولم تخلو بعض دول أمريكا اللاتينية من إرادات سياسية جادة للإصلاح السياسي والاقتصادي مثلما هو حال شيلي، خلال فترة حكم رجل الدولة العسكري بينوشيه Augusto Pinochet (١١ سبتمبر ١٩٧٣ – ١١ مارس ١٩٩٠) الذي أدخلت سياسته الليبرالية الجديدة البلد في مسار نمو اقتصادي منتظم كان محل إعجاب المؤسسات الاقتصادية الدولية وخبراء الاقتصاد، والبرازيل وفنزويلا التي أممت، بقيادة الثوري المصلح هيغو تشافيز، العديد من مؤسسات الدولة الاقتصادية وجعلتها في متناول الطبقات الأكثر فقرا من المجتمع.

وبالمقابل لا تكاد الدول العربية تشعر بحركة التاريخ من حولها، قوافل الحضارة العالمية تمر من حولنا مر السحاب ولا تقوى الأنا العربية حتى على النباح. غدا الشغل الشاغل للسلطة السياسية العربية قضايا الأمن الداخلي والإرهاب وتغيير الدساتير للبقاء في السلطة ثم التنافس على كسب رضى ومباركة الإدارات السياسية المتعاقبة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية بدل مباشرة الإصلاحات الضرورية لتعميق الديمقراطية. فنتج عن كل ذلك تفشي للفساد الإداري والمالي، وهُدِرَت الطاقات وأصبحت حركة الإصلاح الاقتصادي والسياسي في مجتمعاتنا العربية بطيئة بسبب استراتيجيات الهيمنة الخارجية والعوائق السلبية الذاتية المحايثة لأنظمة الحكم العربية.

وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل حاليا عن الإمكانيات المتاحة للنهوض بالواقع السياسي والاقتصادي للدول العربية، وعن الصعوبات التي قد تحول دون عمليات الإصلاح ديمقراطيا كان أو اقتصاديا أو سياسيا، على اعتبار أن هذا الإصلاح هو الشرط المسبق لإعادة بناء وعي الأمة وتحضيرها لإنجاز الثورة الديمقراطية الرابعة بعد الثورات الديمقراطية الكبرى الثلاثة: الثورة الفرنسية والإنجليزية والأمريكية. فمما لا شك فيه أن الديمقراطية قيمة أساسية في حد ذاتها، وأنها مدخل ضروري لأية إصلاحات اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية. غير أن فشل التجارب الديمقراطية في بعض الدول وتأخر ظهورها في

دول أخرى دفع ببعض الباحثين في مجالات علوم الاقتصاد والفلسفة وعلم السياسة والاجتماع إلى التساؤل عن دور الديمقراطية في تعزيز حقوق المواطنة، وعما إذا كانت ظاهرة العولمة قادرة على الدفع بالإصلاحات الديمقراطية إلى الأمام، أم أن عوامل أخرى بعضها اقتصادي أو ثقافي والبعض الآخر منها اجتماعي أو ديني هي التي تتحكم في فرص نجاح أو فشل الإصلاحات الديمقراطية على مستوى النظم السياسية وداخل المجتمعات(*).

وكان هذا السؤال منطلقا لدراسات كان من أهمها تلك المتعلقة بتحديد ورصد إمكانات الإصلاح الديمقراطي والصعوبات التي يواجهها ليس فقط في دول اتحاد المغرب العربي وإنما في العالم العربي بشكل عام وفي باقي دول العالم الأخرى. فمن المعروف أن مسألة الديمقراطية تطرح نفسها بإلحاح، منذ ما يزيد على نصف قرن على الأقل، على المتخصصين في العالم العربي، وعلى القيادات السياسية التي يتوقف عليها مصير دول هذا العالم وشعوبه. ولا يعود هذا الحضور لمسألة الديمقراطية لدى بعض الباحثين الغربيين وفي الأوساط الثقافية والسياسية العربية إلى وعيهم بضرورة التفاعل الإيجابي مع هذه الظاهرة، لأسباب سياسية وإيديولوجية لا علاقة لها أحيانا بماهية ومقتضيات الديمقراطية الحقيقية، بقدر ما يرجع إلى أن مفهوم الديمقراطية ذاته قد تغير كثيرا خلال القرن العشرين.

ففي هذا القرن غدا تمجيد الديمقراطية، بوصفها شكلا سياسيا نموذجيا ينبغي تعميمه، فضيلة سياسية يتباهى بها المفكرون، وأمرا شائعا لدى المنظمات والحكومات الدولية. وقد تصور ليونارد بندر Léonard Binder في هذا السياق أن الديمقراطية كما تم تصورها وسط القرن العشرين تمثل شكلا سياسيا رائعا،

(*) للمزيد من التفصيل أنظر الدراسة التالية: د. سيدي محمد ولد يب: صعوبات الإصلاح الديمقراطي في ظل العولمة . مجلة دراسات العدد المزدوج ٢٥-٢٦ .٢٠٠٦ م . طرابلس . ليبيا .

مستنتجا ضرورة مرور الدول بفترات من الوصاية على شعوبها تُكَوِّن خلالها المواطنين على مقتضياتها[1]. وذهب بعد ذلك دانيال ليرنر Daniel Lerner إلى أن الديمقراطية تمثل النتيجة النهائية لعملية تحديث كونية فكتب يقول "إن الحكومة الديمقراطية تأتي متأخرة تاريخيا وتتجلى على نحو عام كتتويج لمجتمع مُشَارَكَة"[2]. وبسبب تكاثر هذا النمط من الأطروحات المُحَدِدَة للديمقراطية، وخاصة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، تموضعت مسألة الديمقراطية تدريجيا في صلب الأعمال المتعلقة بالمجتمعات السياسية للعالم العربي.

ويمكن القول أن هذه المسألة مارست منذ ما يزيد على نصف قرن تأثيرا ملحوظا على المتخصصين في المنطقة العربية، وكانت في نفس الوقت سببا في انبثاق أطروحات تشابهت أحيانا واختلفت أحيانا أخرى حول طبيعة المجتمعات والنظم السياسية العربية، وحول مدى قدرتها على تقبل واستيعاب قيم المواطنة والمبادئ الديمقراطية. وانقسمت الآراء من هذا المنطلق إلى قسمين: قسم ذهب إلى أن المنطقة العربية تعاني من الخلل الوظيفي للمجتمع ومن الحتمية الثقافية والصرامة السياسية ونتيجة لذلك فإنها ليست فحسب من أكثر المناطق حاجة إلى الإصلاحات الديمقراطية في العالم بل إنها أيضا عصية على العملية الكونية للدمقرطة Démocratisation.

وتصور الرأي الآخر أن إحداث إصلاحات ديمقراطية في المنطقة العربية يفترض لا محالة نقلات نوعية مماثلة لتلك التي أوصلت المجتمعات الغربية إلى ما هي عليه الآن من ازدهار اقتصادي واستقرار سياسي قائم على الاحترام العام لآراء ومصالح كل المواطنين.هذا التصور الأخير يبدو بالنسبة إلينا غير محايد ونابع من مركزية أيديولوجية أوروبية تجعل من الديمقراطية نقطة الوصول

---

(1) Lèonard Binder:The Ideological Revolution In The Middle East.New york.Wiley.1964.

(2) Daniel Lerner:The Passing of traditional Society .Modernizing The Middle East.Glencoe.Illionis.The Press Free. 1958.P.64.

الطبيعية لكل تطور سياسي، وتُقيِّم المسارات السياسية لدول المنطقة تبعا لتطابقها مع منحنى مثالي يقود إلى إنجاز هذا المعيار (أي معيار الديمقراطية). وبالنظر إلى الواقع السياسي والاقتصادي الراهن للعالم العربي وإلى اختلاف القيم الدينية والاجتماعية للمجتمعات العربية عن القيم الغربية فإن هذا المنظور المركزي الأيديولوجي قد جعل من التطور السياسي في المنطقة العربية مأزقا وانحرافا بالنسبة إلى المسار التاريخي الطبيعي الذي هو مسار الدولة الأوروبية.

وتصور شارل عيساوي Charles Issawi أن الديمقراطية لم تتأسس في العالم العربي عموما وفي منطقة الشرق الأوسط خصوصا، بعد استقلال دُوَلِهِ، لأن الأسس الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لإرسائها مازالت هشة وغير متكاملة الأدوار في هذا العالم. وحُدِدَت هذه المرتكزات أو الأسس المسبقة انطلاقا من التجارب الديمقراطية في أوروبا الغربية ومن فروعها المباشرة (استراليا، الولايات المتحدة الأمريكية وايرلندا الجديدة) على أنها: "سعة الإقليم والسكان، درجة التطور الاقتصادي، توزيع الثروة، تجانس اللغة والدين، مستوى التعليم، عادات الجمعيات التعاونية"[1].

وتحت تأثير Lipset وIssawi أنعشت فكرة المرتكزات المسبقة الضرورية لقيام الممارسة الديمقراطية بحوث المتخصصين الأساسيين في العالم العربي، ونقصد هنا على وجه الخصوص بحث مانفرد هابرن Manfred Hlpern حول الطبقة الوسطى. فبحسبه يقتضي التحديث الديمقراطي للمنطقة العربية خلق أسس اجتماعية واقتصادية قد تقود مستقبلا إلى تحول بطيء نحو الديمقراطية. وعلق متشائما: "إن من يطالبون بوجود برلمان، بمعنى مجال الحوار السلمي والحر بين الفئات الاجتماعية يطلبون من – حكومات – الشرق الأوسط أكثر مما هي

---

(١) يمكن أن نلاحظ في هذا السياق كيف أن غسان سلامة قد تبنى بعد أربعين سنة أطروحة مختلفة حول هذا العمل . أنظر حول ذلك: غسان سلامة: الديمقراطية كوسيلة للسلم المدني..

قادرة عليه[1]. الباحث شارل عيساوي ناهض هذه الرؤية الأخيرة واضعا رؤيته، المُؤَكِدَة على أهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية وعلى دورها المتميز في التسريع بالتحولات الديمقراطية، في مقابل رؤى تُرجِعُ فشل الديمقراطية في المنطقة العربية إلى عدم قدرة العرب على إخضاع نزعاتهم الأنانية لهدف مشترك.

لم تنجح الديمقراطية في فرض نفسها على المجتمعات العربية بعد استقلالها إلا أن هذا الفشل لم يكن ناتجا عن نقص محايث للمجتمعات أو للهويات الأساسية وللثقافات العربية بل يعود إلى ضرورة توفر شروط اقتصادية وسياسية تهيئ للإصلاحات الديمقراطية في المنطقة. ولئن كانت كتابات هنتغتون Samuel Huntington حول الانحطاط السياسي تعبر عن رؤية غامضة للتطور السياسي للمجتمعات بما في ذلك المجتمعات العربية فإن قراءته لإمكانات الإصلاح الديمقراطي في العالم العربي لم تكن متشائمة تماما. فمن جهة قلل من تأثيرات العولمة على المجتمعات العربية، ومن جهة أخرى بيَّن حاجة هذه المجتمعات إلى مؤسسات ديمقراطية مؤكدا أن عملية تجاوز الصعوبات التي تحول دون الإصلاحات لا بد أن تأخذ قبل كل شيء ما يكفي من الوقت.

وذهب جون وتربري Jhon Waterbury إلى أن العجز عن إنجاز الإصلاحات السياسية في المنطقة العربية ليس متجذر في التاريخ العميق للمنطقة[2]، بل في الخيارات السياسية لقياداتها السياسية خلال السنوات الأربعين الأخيرة من القرن العشرين. وهذه الخيارات ليست محددة مسبقا بل عرضية

---

(١) أنظر حول ذلك:

Manfred Halpern ; The Politics of Social change In the Middle East And North Africa. Pinceton University Press. 1963.

(2) Jhon Waterbury ; Une Democratie sans Democrates .Le Potentiel de liberation politique au Moyen orient .Dans ; GH.Saalame:Démocraties Sans Démocrates.Politiques d,ouverture dans le monde arabe et Isalamique.Paris.Edition . Fayard. 1994 .

وتترك إمكانية التغيير مفتوحة. أما بالنسبة إلى من يُرجعون فشل الديمقراطية في المنطقة العربية إلى وجود عوائق محايثة للعقلية العربية من قبيل: ثقافات سياسية أبوية، تقبل العرب الفطري للدكتاتوريات أو التضاد بين الديمقراطية والإسلام، فإن مصير المجتمعات السياسية للعالم العربي يبدو ميئوسا منه نهائيا [١] ومن ثم فلا يمكن لأي تغيير اقتصادي أو اجتماعي أن يضع العرب على طريق الإصلاحات الديمقراطية. هذا التأكيد على أن صعوبات الإصلاح الديمقراطي تكمن في عوامل بعينها شكل لفترة طويلة القاسم الأساسي المشترك بين الكتابات الفكرية المتعلقة بمسألة الديمقراطية في العالم العربي.

وأصبحت هذه الكتابات في المرتبة الثانية على سلم الأولويات لدى المتخصصين في السياسة العربية في سنوات السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين إلا أنها انبثقت بقوة متجددة في السنوات التسعين من نفس القرن بمناسبة ما يسمى "الموجة الثالثة من الديمقراطية". وفي هذه المرة لم يعد الباحثون يُعَوّلُون على عامل معين أو على ظهور طبقة وسطى قوية اقتصاديا واجتماعيا بل توقعوا من المجتمع المدني أن يُحْدث الإرهاصات الأولى للإصلاحات الديمقراطية في المنطقة العربية. ومثلما عُقِدَت الآمال خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين على الديمقراطية ذاتها أُعْتُبِرَ المجتمع المدني أيضا حاملا لإمكانات التغييرات الديمقراطية [٢].

راهن المؤيدون لهذه الرؤية على نجاعة الأدوار السياسية العالمية والوطنية والإقليمية التي تنجح منظمات المجتمع المدني في القيام بها أحيانا، ذلك أن منظمات وشبكات المجتمع المدني لا تكتفي بأن تنتقد، من وقت لآخر، العجز الديمقراطي الحالي على المستويات المحلية والإقليمية والدولية، بل تكافح أيضا

---

(١) راجع على سبيل المثال: Raphael Patai:The Arabe Mind . New york .Scribner .1983.

(٢) أنظر حول ذلك: August . R. Norton: Civil society In The Middle east .Leyde. Brill.1995 .

من أجل دمقرطة المؤسسات الدولية الأساسية ومن أجل تغيير الأولويات الدولية والأجندات العالمية. لقد ساهمت التعبئة الاجتماعية للمجتمع المدني في دمقرطة بعض ممارسات المؤسسات الوطنية والدولية، بل إن مشاركته في بلورة ومتابعة السياسات العمومية قد أصبحت منذ عام ٢٠٠٠م مقتضى تستدعيه الديمقراطية والمواطنة المنبثقة عن العولمة.

إلا أن من المهم الإشارة هنا إلى أن البحوث المتعلقة بالقضايا العربية قد اتجهت نحو الدمقرطة واللَّبرلة السياسية La Libéralisation Politique أكثر مما اتجهت نحو المجتمع المدني في حد ذاته، لأن المفهومين السابقين كانا أكثر تلاؤما، كما ذهب إلى ذلك نزيه الأيوبي، مع الوضع السياسي في العالم العربي.

ويضيف أن تحليل مسألة الإصلاح انطلاقا من فكرة الديمقراطية "يصبح مُرْضِيًا أكثر عندما نعتبر الديمقراطية أداة أو بالأحرى اللبرلة عملية جارية مصوبة باتجاه التعددية بدل البحث عن الديمقراطية كنتاج محدود وكنتيجة"[1]. وفي هذا السياق نظم غسان سلامة دراسة مهمة لمعرفة ما إذا كانت تعريفات ذات طبيعة إستراتيجية وإجرائية، بدلا من معيارية، للديمقراطية يمكن أن تشكل طريقة مثلى لدفع التحولات الديمقراطية في المنطقة العربية إلى الأمام. وكان من نتائج هذه المقاربات المختلفة لإمكانات وشروط الإصلاحات الديمقراطية في العالم العربي وضع مفهوم "المستوى" Le Seuil في مركز التحليلات المتعلقة بالمنطقة العربية وباقي دول العالم غير الديمقراطية.

وتمثل هدف الباحثين في معرفة تحت أية شروط يمكن لدولة ما أن تتجاوز مستوى انهيار النظام غير الديمقراطي لتصل بالتالي بعد ذلك إلى مستوى الدمقرطة. هذا التوظيف لمفهوم المستوى كمؤشر فاصل بين انهيار نظام سياسي كان قائما وإعادة بناء لآخر لم يكن موجودا، بدا معقولا منذ نهاية الثمانينيات،

---

(١) أنظر حول ذلك: Nazih Ayubi:Overstating the Arabe State:Politics and Society In The Middle East.Londres.I.B.Tauris.1995 .

في حالات أوروبا الشرقية وبعض دول أمريكا اللاتينية. إلا أن فشل اختباره في المنطقة العربية أُسْتِخْدِمَ لِشَيْطَنَةِ العرب والمسلمين ولتبرير السياسات المُؤَسَسَة على رؤية إمبريالية مضادة للعالم العربي. بل إن هذا الفشل قد أُرْجِعَ إلى خلل هيكلي متجذر في طبيعة الممارسة السياسية العربية والعقل الذي يعيد إنتاجها.

وتجلى هذا الخلل من وجهة النظر الأخيرة في غياب مبدأ التناوب السلمي على السلطة في الدول العربية. وبسبب هذا الغياب ذاته استغلت بعض الحكومات العربية النجاح الانتخابي للإسلاميين لتبرير عدم إقبالها أو تراجعها عن الإصلاحات الديمقراطية رغم التزامها بتعميق الإصلاحات الاقتصادية نظرا لكونها تضمن لها دعم المؤسسات المالية الدولية والقوى السياسية العظمى التي تقف من ورائها. وإذا كان يوجد من الباحثين من يتصور أن الإصلاحات الاقتصادية والسياسية مترابطة، وأن الأزمات الاقتصادية هي الشرارة التي تعطي انطلاقة التغيير السياسي فإن هذا الأمر لم ينطبق تماما على العالم العربي.

فقد نجحت الحكومات، في بعض الدول العربية، في فصل اللبرلة الاقتصادية عن اللَّبرلة السياسية. كما أن انضمام هذه الدول الجزئي أو الانتقائي إلى اقتصاد السوق لا يترافق في الغالب مع اتساع للحريات العمومية بل على العكس من ذلك مع حركة بطيئة للإصلاحات الديمقراطية. ويضيف الذين يحاولون تبرير هذا الوضع العربي المتخلف اقتصاديا وسياسيا أن الأزمات الاقتصادية في المنطقة العربية تحدث ضررا بالانفتاح السياسي من حيث كونها تتسبب في حصول الحركات ذات التوجهات الراديكالية المعادية للغرب (القوميون العرب والإسلاميون) على فيض من الأصوات، مؤكدين أن الأخيرين لا يؤمنون بالديمقراطية في حد ذاتها بل يستخدمونها كوسيلة وواجهة للوصول إلى السلطة.

ونتيجة لخصوصية هذا الوضع العربي شكل إجراء التحولين معا، أي التحول من اقتصاد الدولة إلى اقتصاد السوق، ومن سلطة شمولية إلى سلطة ديمقراطية، صعوبات لا تخلو من التحديات: فبدون طبقة وسطى مستقرة وسوق عمل نشيط ومستوى مقبول من النمو الاقتصادي لا يمكن للدمقرطة أن تعود

بالفائدة إلا على الإسلاميين بالدرجة الأولى. وفي عبارات مماثلة تماما لأطروحات Lepset وعيساوي أكد من يتبنون الرؤية الأخيرة أن المطلوب هو لبرلة Libéralisation الاقتصاد وترك السوق فيما بعد يخلق ظروفا اقتصادية تتيح إمكانية ظهور عملية مستقرة من الإصلاح السياسي. هذه المقاربة تلاءمت تماما مع أهداف السياسة الخارجية الأمريكية التي تضع في صدارة أولوياتها استقرار الأنظمة السياسية العربية وإقصاء الإسلاميين من مجال العمل السياسي [١].

وقد سمحت السياسة الأخيرة للعديد من الحكومات العربية بتجنب الديمقراطية تحت ذريعة إنقاذها من الإسلام الأصولي. النتائج التي تم التوصل إليها خيبت آمال من كانوا يبحثون عن طرق للتغيير الديمقراطي في العالم العربي تماما مثلما خيب التطور السياسي في المنطقة السكان الخاضعين لأنظمة في أغلبها غير ديمقراطية. وظهرت خلال العقد الأخير من القرن العشرين، المفعم بالحديث عن ضرورة الإصلاح الديمقراطي واللبرلة السياسية، تحليلات جديدة ضمن هذا المجال. وتميزت هذه التحليلات بمقارباتها الشمولية لأزمة الإصلاح الديمقراطي في العالم، وحللت هذه الأزمة في ضوء الحوارات التي أثارتها ظاهرة العولمة حديثا حول الديمقراطية.

والحقيقة أن هذه الحوارات المُتَمَحْوِرَة أساسا حول معنى الديمقراطية وحول طبيعتها في الممارسة لا تعود فحسب إلى النظريات السياسية للكلاسيكيين الإغريق كما تصورت ذلك لورا مكدونالد Laura Macdonald في دراستها حول الحكومات والعلاقات بين الدولة والمجتمع [٢] بل نجد لها أثرا كذلك في كتابات المفكر الفرنسي مونتسكيو. تناول هذا المفكر منذ قرنين ونصف مسألة الصلة

---

(١) أنظر حول ذلك: Steven Heydman: La question de la Démocratie dans Les travaux sur Le Monde Arabe.traduit de L'anglais par Rachel Bouyssou .critique Intrnatinal .17 octobre 2002 P.59.

(2) Laura Macdonald: la gouvernance et les relations entre L'Etat et La societe au Canada..... P.U.M.2002 .P.208.

المثارة اليوم بين الديمقراطية والعولمة. كتب يقول: "إن البشر يعملون في أمة تعيش في العبودية من أجل الحفظ Conservation أكثر مما يعملون من أجل التملك وإنهم يعملون في أمة حرة من أجل التملك أكثر مما يعملون من أجل الحفظ"[1].

ويضيف مونتسكيو أن الأمم الحرة تميل أكثر من غيرها إلى المقايضة داخل حدودها وخارجها، وأنها تحمي حقوق الملكية وتضمن التبادلات الحرة أكثر من الأمم ذات الأنظمة السياسية الشمولية. بل إنه قد ذهب إلى أبعد من ذلك مميزا بين "تجارة الترف" التي تزدهر في ظل نظم شمولية وتجارة الاقتصاد التي تحميها "حكومات الأكثرية" بمعنى الحكومات القائمة على أساس دساتير جمهورية.

ومنذ مونتسكيو خضعت هذه المقاربة التي تؤسس الليبرالية في شأن العلاقات الاقتصادية الدولية إلى إصلاحات جوهرية. وتم من بعده استنتاج أن عمليات الدمقرطة ليست بالضرورة شرطا مسبقا لتحقق التنمية الاقتصادية لأن التجارة تحدث تطورا داخليا لمؤسسات ليبرالية وديمقراطية. هذه الأطروحة دافع عنها في السبعينيات من القرن العشرين محامي الأعمال صمويل بيزار Samuel Pizar لتبرير دعم الصلات التجارية بين الديمقراطيات الغربية ودول القطب الاشتراكي. ونجدها اليوم في الحوار الجاري من أجل دخول الصين منظمة التجارة العالمية باعتبارها أفضل وسيلة لتسريع دمقرطة نظامها السياسي. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أكد فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama منظوره المتعلق بنهاية التاريخ فأعلن قائلا: "إن الديمقراطية والتبادل الحر سيستمران في الاتساع مع مرور الزمن بوصفهما المبادئ الأساسية المنظمة لجزء كبير من العالم"[2].

إن العولمة والديمقراطية يسيران في هذا الفكر الليبرالي، الممتد من مونتسكيو وحتى فوكوياما، جنبا إلى جنب ويدا بيد. وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عما إذا

---

(1) Montesquieu: De L'Esprit Des Lois .Livre xx.chp.IV.

(2) Le Monde date du 17 octobre 2001.

كانت الديمقراطية تعزز من شأن العولمة، وعما إذا كان العكس صحيحا. قد يبدو للوهلة الأولى أن الديمقراطيات الكبرى أكثر انفتاحا على التبادلات إلا أن وجود أمثلة مضادة يُبيّن عدم حتمية هذه العلاقة.

فعلى سبيل المثال نجد أن الطابع الديمقراطي للهند لم يدفع هذا البلد إلى الانفتاح على التبادلات التجارية أكثر من النظام الشيوعي الصيني. كما أن شيلي قد أخذت خلال نظام حكم بينوشيه مبادرة انفتاح تجاري ومالي انتشر فيما بعد في أمريكا اللاتينية. وهكذا لم تعد المؤسسات الديمقراطية شرطا غير كاف لإقامة سياسات ملائمة للانفتاح الاقتصادي فحسب بل إنها قد تشكل أحيانا عائقا أمام هذا الانفتاح، وهذا ما يشكل تناقضا مع فضاء العولمة الذي لا تتعارض فيه الليبرالية السياسية مع أختها الرضيعة الليبرالية الاقتصادية.

حاولت دراسات جيرنر Granger وجيرون Giron، مثل العديد من الدراسات الامبيريقية المتعلقة بهذه المسألة، استشراف علاقة الديمقراطية بالانفتاح الاقتصادي انطلاقا من مؤشر Freedom House * الذي يأخذ بعين الاعتبار عددا من المعايير مثل الانتخابات الحرة ووجود معارضة تمثيلية قوية. إن تقاطع هذا المؤشر مع تصنيف وارنر (١٩٩٥) Warner وساتش Sachs المتعلق بالانفتاح التجاري يؤكد أن الدول الأكثر انفتاحا اقتصاديا هي أيضا أكثرها ديمقراطية، وأن معظم الدول المنغلقة على ذاتها اقتصاديا تعد من بين الدول الأقل ديمقراطية، مع ندرة الدول الديمقراطية المنغلقة اقتصاديا.

تعزز هذه الرؤية من مصداقية الأطروحة القائلة بأن العولمة تساهم في دعم الإصلاحات الديمقراطية خاصة وأن معظم الدول مثل تايوان وكوريا الجنوبية التي فتحت اقتصادها في ظل أنظمة غير حرة قد دمقرطت فيما بعد أنظمتها السياسية. ومع ذلك فإن العلاقة بين الديمقراطية والعولمة لا تمر بالضرورة كليا عبر السياسات التجارية لأنها علاقة غامضة وكثيرا ما تتيح الفرصة أمام تحليلات تختزل الأولى في ديمقراطية السوق وحدها. والحقيقة أن للديمقراطية بعدين

أساسيين هما: بعد إجرائي تنميه العولمة وتخلق الظروف الملائمة لانتشاره وبعد ثقافي يتعارض في ماهيته مع طبيعتها الدينامية.

إن العولمة تدعم لا محالة تطور ديمقراطية عالمية إجرائية تكون الانتخابات الحرة والتناوب السياسي هما النموذج لمرجعيتها. غير أن هذا النمط من الحكم ليس إلا بعدا واحدا من الديمقراطية وهو شرط ضروري ولكنه غير كاف، لأن الثقافة الديمقراطية الحقيقية تنبني على مدى الزمن الطويل ولا يمكن أن تنحصر في الإجراءات الانتخابية وحدها. يسمح البعد الأول برصد مجموعة من العناصر المعززة للصلة الايجابية بين الديمقراطية والعولمة وخاصة عندما نضع أنفسنا في السياق السياسي العالمي لما بعد نهاية الحرب الباردة.

أما البعد الثاني فيضاف إلى عوامل أخرى تفرغ الديمقراطية من مضمونها وتضعها في علاقة متناقضة مع العولمة: عولمة رأس المال الذي يحتقر الفضاءات العمومية الوطنية، تفشي عدم التوازن المتزايد بين الاقتصاد والسياسة وتسخير الأول لخدمة برامج ومخططات الثانية، تزايد الاختلالات الوظيفية الاجتماعية التي أحدثتها العولمة. نضيف إلى ذلك أن العولمة تحدث إحساسا بالاغتراب لدى الأفراد فيفقدون بصفة مباشرة أو غير مباشرة ثقتهم بالديمقراطية كمجال للتعبير عن الخيارات والأفضليات.

وعلى العكس من الدراسات السابقة المهتمة بتحديد دور العولمة، وخاصة في بعدها الاقتصادي، في تعزيز الإصلاحات الديمقراطية والاقتصادية، لجأ باحثون آخرون إلى دراسة مسألة الإصلاحات الديمقراطية من زاوية الصلة بين التنمية والديمقراطية. وكانت دراسات سيرووي Sirowy وأنكل Inkles سنة ١٩٩١ م رائدة في هذا الإطار، وانتهت إلى فكرة إقامة صلة سلبية بين التنمية والديمقراطية [١].

---

(1) Alexes inkles:On Measuring Democracy .its Consequences and concomitants. New Brunswick .Transaction Publishers 1991.

استدلت هذه الدراسات بأن الانتعاش الاقتصادي في جنوب شرق آسيا، وخاصة في كوريا الجنوبية وتايوان وسانغافورة، قد جرى تحت الضغط المزدوج للحرب الباردة والنظم الشمولية [1]. تحليلات كوبوس، التي تعود إلى السنوات ١٩٩٤م، قادت إلى استنتاجات معاكسة ([2]) لما توصل إليه سيرووي وانكل، كما بينت دراسات برزورسكي Przworski وليمونجي Limongi عدم وجود صلة سببية بين الديمقراطية والتنمية ([3]) وإن أكدا على وجود ترابط بينهما. الدراستان الأخيرتان قريبتان من الأطروحة المدافعة عن دور العولمة الإيجابي في تعزيز الإصلاحات الديمقراطية إلا أنهما تراهنان على المدى الزمني كأفق تعمل فيه عوامل العولمة عملها. وبعبارة أخرى فإن صلة التأثير المتبادل بين التنمية والديمقراطية لا يكون لها معنى إذا لم تقيَّم في الزمن.

وتمثل حالة كوريا الجنوبية مثالا ملموسا لمن يدافعون عن الرؤية الأخيرة. فلا خلاف أن انتعاشها الاقتصادي قد تحقق بدون ديمقراطية ولكن يبدو أيضا من البديهي أن متابعة تطورها الاقتصادي والسياسي تبدو ناقصة الأهمية إذا لم نأخذ بعين الاعتبار مستوى الدمقرطة التي توصلت إليها.

ويعني ذلك أن التحولات الديمقراطية في هذا البلد قد أدت بسبب تأثيرات العولمة إلى انفتاحه السياسي. وهذا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن نهاية الحرب الباردة والعولمة قد وسعا بالفعل من شرعية الديمقراطية السياسية ومن نزع الشرعية في مقابل ذلك عن بعض النظم الشمولية. الرؤية الأخيرة تُعَوِّلُ كثيرا على العولمة كظاهرة مُمَهِدَة لأية إصلاحات ديمقراطية إلا أننا نقترح طرح المسألة ذاتها بطريقة أخرى تستند إلى إدخال تمييز أساسي بين البعدين السابقين الذكر

---

(١) أنظر حول ذلك الدراسة الآتية: Zaki Laidi: Mondialisation et Démocratie. Politique Etrangere.№3.2001.

(2) Bano: Democracy and Growth. Journal of Economic Growth. Mars 1996.

(3) Adam Przworski and Fernando Limongi: Political Regimes and Economic Growth.j.E.G.№7.1993.P:51 – 70.

للديمقراطية: الديمقراطية كإجراء بمعنى جهاز قادر على ضمان تغيير الفرق الحاكمة من خلال انتخابات حرة، والديمقراطية كثقافة بمعنى مجموعة من القواعد الصورية أو غير الصورية تضمن عبر الزمن حرية التعبير عن الآراء والمصالح وتوافقها ضمن شروط منصفة.

تحيل الديمقراطية كإجراء إلى احترام بعض قواعد اللعبة السياسية بينما تتماثل الديمقراطية كثقافة مع احترام قواعد الحياة المُدَخْلَنَة Intériorisés معبرة عن ثقة معقولة في قدرة الديمقراطية على ضمان التعددية والعدالة. وما نريد الوصول إليه من خلال هذا التمييز بين النوعين من الديمقراطية يمكن صياغته كالآتي: إذا كانت العولمة توسع بالتأكيد من شرعية وأحيانا فعالية الديمقراطية كإجراء فإنها لا تضمن تطور الديمقراطية كثقافة. بل إننا قد نذهب إلى أبعد من هذا ونقول بأن العولمة تدعم الأولى على حساب الثانية. وتنبع بعض الأسباب الأساسية لهذا التمييز من العلاقة مع الزمن. فبينما تتوافق الديمقراطية كإجراء مع دينامية زمن عالمي يمجد الحاضر والراهن والمرئي نجد أن الديمقراطية كثقافة ليست على اتصال مباشر بالزمن العالمي لأنها تحتاج إلى زمن طويل لكي تتبلور، وتكون دائما نسبية ومن هنا قابلة للنقاش.

وتناسب الديمقراطية كإجراء ما يسميه برزورسكي التعريف الأدنى للديمقراطية. ويقصد بالتعريف الأدنى للديمقراطية إمكانية اختيار الشعب لقياداته من خلال انتخابات حرة. وهذا التعريف قريب إلى حد ما من تعريف كارل بوبر Karl popper الذي يرى في الديمقراطية النظام الوحيد القادر على تخليص المجتمع من قياداته الفاسدة من دون إراقة للدماء [1]. هذا التعريف الأدنى للديمقراطية يقود إلى القول بأن الديمقراطية هي الشكل الأمثل لتنظيم المجتمعات وأن قيمة

---

(1) Karl popper: The Open Society and Its Enemies. Londres .Routelege and kegane.1962.P124.

هذه الشرعية يمكن أن يُتَحَقق منها من خلال الانتخابات، كما يتبنى ذلك اليوم من يزعمون أن الإصلاحات الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق خارج فضاء العولمة.

إن أدلة أصحاب الرأي الأخير متعددة ومختلفة. منها مثلا أننا عندما نفكر في العولمة في علاقة مع سقوط حائط برلين فسنلاحظ أنها وسعت من شرعية الديمقراطية التمثيلية. ومنها أيضا أن العولمة قللت إلى حد كبير مما يسمى "الديمقراطيات النوعية". فقد قاد التقاء الأيديولوجيات الوطنية في العالم الثالث مع الماركسية إلى تثمين الأشكال الوطنية للديمقراطية في مقابل الديمقراطيات الغربية. وفي سياق المواجهة ذاتها لوحظ في السنوات الأخيرة من القرن العشرين تشكل احتجاجات ديمقراطية تخصيصية Particulariste في مواجهة ما يبدو أنه هيمنة غربية.

عبرت عن كل هذه التوجهات المناهضة للعولمة الغربية بعض الأنظمة المحافظة في جنوب شرق آسيا وحركات ذات نزعة إسلامية. الأوائل يتحدثون عن قيم آسيوية وأصحاب النزعة الأخيرة عن ديمقراطية إسلامية. ومن المهم الملاحظة في الحالتين أن الثقافة وليس الأمة هي التي تتعارض مع الثقافة الغربية إلا أنه من الأساسي أيضا الإشارة إلى أن العولمة تتعارض كظاهرة متعددة الأشكال والأبعاد مع قيم الديمقراطية الأخيرة. لهذا قامت معظم الدول الغربية التي ترعى ظاهرة العولمة، قامت منذ نهاية الحرب الباردة بوضع شروط سياسية تربط بين الدعم السياسي والاقتصادي الذي تقدمه واحترام الديمقراطية وحقوق الإنسان، وكأنها تريد بذالك التأكيد على ضرورة إقدام دول الجنوب على الليبرالية الاقتصادية والسياسية، وهما ركيزتان مهمتان للعولمة. وبسبب هذا الشرط ذاته عمت الانتخابات على نطاق واسع من العالم وكان ذلك جليا في بعض الدول الأفريقية التي كانت الانتخابات التنافسية فيها شبه منعدمة قبل ١٩٨٩. وهو أيضا حال العالم العربي الذي بدأت أنظمته في مجموعة من الإصلاحات الديمقراطية تتجلى مظاهرها الآن في العديد من الدول العربية من المشرق وحتى المغرب العربي.

ويرى منظرو العولمة أن الإصلاحات الديمقراطية السالفة الذكر تعتبر انتصارا لأيديولوجيا العولمة الهادفة إلى تكريس هيمنة مشروعها الليبرالي اقتصاديا وسياسيا. هذا النمط من العولمة لا ينزع إلى جعل الديمقراطية مجرد مطلب ينبغي المطالبة به مباشرة بل يسعى أيضا إلى جعلها تقنية سياسية قادرة على إعطاء نتائج سريعة وملموسة، لهذا نجد أن أيديولوجيا العولمة تقلل من أهمية الديمقراطية كعملية تاريخية طويلة رغم أن ذلك كان حالها في الغرب عموما. إن العولمة بما هي زمانية مؤسسة على التزامن لا تعير أي اهتمام لفكرة الديمقراطية كبناء تاريخي ومن هذا المنطلق فإنها تساهم في تصور الديمقراطية على نمط إجرائي تماما ولا تاريخي.

ولا يخفى ما لهذه العولمة من انعكاسات سلبية سياسيا واقتصاديا. فمن جهة يمكن ملاحظة كيف أن عولمة التبادلات والنشاطات الاقتصادية تفقد الفضاء العمومي ملاءمته وسيطرته على العمل، ومن جهة أخرى فإن فصل مصالح المؤسسات عن مصالح الأمم يقود بالقوة إلى فصل متزايد بين نظام السوق ونظام حقوق الإنسان. مما يقلق أيضا كون الدائرة الاقتصادية تنزع أحيانا في ظل العولمة إلى اعتبار بعض الخيارات الجماعية المعبر عنها ديمقراطيا كعوائق أمام تنفيذ مشاريعها، والضغوط التي تمارسها المؤسسات الاقتصادية الدولية على الدول على المستوى الضريبي هي خير مثال على ذلك. لا شك أن للعولمة ميولا ذات طابع إنساني وديمقراطي مثل تحسيسها بضرورة قيام ديمقراطية عالمية إلا أن الإيفاء بمقتضيات هذا الطلب صعبة الإيفاء لسببين:

يتمثل السبب الأول في أن التحرك نحو العالمي لا يعني بالضرورة إلغاء الوطني. ويتمثل السبب الثاني في أننا لا نعرف حتى الآن كيف يمكن حل مسألة التمثيل على المستوى العالمي. هذا المفهوم للعولمة جعل منها ظاهرة سلبية غير قادرة على إحداث إصلاحات اقتصادية وديمقراطية سواء على المستوي الوطني أو الدولي. ونتيجة لما قد ينبثق عنها من انعكاسات سلبية فإنه لا بد لنا من التمييز بين مظهرين لها: مظهر إيجابي يمكن أن يعزز من إمكانية إحداث

إصلاحات اقتصادية وسياسية شرط أن تكون الأولى ممهدة للأخيرة أو نتيجة لها، ومظهر سلبي يعزز الهيمنة الاقتصادية والسياسية للدول والمؤسسات الدولية الكبرى مشكلا بالتالي عائقا أمام قيام تنمية اقتصادية وسياسية حقيقية في دول الجنوب على وجه الخصوص.

ويرى من يدافعون عن المظهر الإيجابي للعولمة أنها عملية لا مفر منها وخيِّرة تماما ومن ثم ينبغي على المجتمعات التكيف معها للاستفادة من إيجابياتها المتعددة. وبما أنها نتاج خيارات ومصالح البشرية فإن المناهضين لها لا يمكن أن يكونوا، بحسب المناصرون للعولمة، إلا متخلفين وخاسرين مسبقا. أما من ينتقدون مظاهرها السلبية فقد عبروا عن قلقهم من كلفتها ناصحين باتخاذ إجراءات وقائية تحد من آثارها السلبية. وليست هذه الظاهرة من وجهة نظرهم نتيجة لعلاقات القوة الأكثر عنفا فحسب بل هي النتيجة المباشرة أيضا لضغوط تمارسها المجتمعات الكبرى والمؤسسات المالية الدولية على حساب مؤسسات أخرى يتم إقصائها أو احتوائها تماما. وهذه المؤسسات تستخدم تأثيرها لدى حكوماتها لإزالة العوائق التي تحول على المستويات الوطنية دون دخولها بكل حرية في أسواق الدول وبالأخص أسواق الدول السائرة على طريق النمو وعلى رأسها الدول العربية.

تنمي العولمة من هذا المنظور سلطة الجماعات والأفراد الأكثر قوة وتحد من سلطة الدول والتجمعات النقابية، وتجرد الدول المهيمن عليها من سيادتها عبر حثها على توقيع معاهدات تحرم عليها اتخاذ قرارات أو إجراءات انفرادية متعلقة بمراقبة حركة رؤوس الأموال. ثم إن المناطق التي تريد اكتساحها ليست جغرافية فحسب لأنها تسعى أيضا إلى التغلغل في الخدمات العمومية لتحريرها من منطق الحاجات الاجتماعية. إن العولمة كظاهرة سلبية تجرد المواطنين من غير الطبقات القيادية من كل إمكانية للتحكم في مصيرهم أو التعبير عن أولوياتهم. وبالإضافة إلى ذلك فإن المنافسة التي تجري في ظلها بين رؤوس الأموال تتحول حتما إلى حروب ضد الشعوب.

إن الفوضى التي تقيمها ورفضها الاستجابة للحاجات الاجتماعية غير المربحة وعزلها دولا أو قارات بأكملها يحرم المجتمعات من كل أمل في تحقيق التنمية الاقتصادية والسياسية المستقلة، ويجعل من اللجوء إلى القوة العنيفة وسيلة مفضلة عند الضرورة لحسم الصراعات بين الدول مثلما حصل في غزو العراق. كل هذه الآثار السلبية تؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى تراجع الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، ذلك أن التوجه المتزايد نحو عولمة التبادلات والاقتصاديات والأسواق المالية تطرح على الحكومات والبرلمانات الوطنية مشكلات تفلت من المراقبة التي باستطاعتها أن تمارسها بواسطة التشريعات والقوانين الوطنية مما يتسبب في إحداث الإحساس بالخطر والارتياب داخل المجتمع. ونتيجة لذلك فإن بإمكان العولمة أن تحدث تغييرات مهمة في طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع، بين الدولي والوطني، وهذه التحديات تضع الممارسة الديمقراطية أمام تحديات جسيمة. من بين هذه التحديات تحييد الدولة القومية عن القرارات السياسية الحيوية ذات الصلة بالإصلاحات الديمقراطية والاقتصادية، لأن السلطة تتحرك في سياق العولمة نحو الأعلى أي على مستوى المؤسسات متخطية القوميات مثل Lalena وGatt، ونحو الأسفل أي على مستوى السلطات المحلية والإقليمية.

تتحول العولمة، بهذا المعنى، إلى شكل من أشكال (الأبرتايد): Apartheid والاستعمار الجديد. وبغض النظر عن مدى تأثير العولمة في تعزيز الإصلاحات الديمقراطية داخل الدول أو فيما بينها فإن هناك من حاول مقاربتها من وجهة نظر أخرى معتقدا أنها ليست مجرد توسيع للتبادلات أو للنظم الاقتصادية والاجتماعية في حالة تنافس بل لا بد بحسبه من معرفة ما إذا كانت هذه الظاهرة من "طبيعة تُثمِّن رأس المال غير التجاري (الثقافي) للمجتمعات أم أن أخذ النظم الاجتماعية المتنافسة بعين الاعتبار يقود إلى اعتبار هذه الأخيرة كأشياء خاضعة لمنطق البيع والشراء.

تسمح لنا الفرضية الأولى بالتفكير في العيش داخل مجتمعات ذات اقتصاد للسوق بمعنى داخل مجتمعات ترى أن من الضروري صيانة فضاءات غير تجارية إلى جانب سوق مقبول من طرف الجميع. والأطروحة الثانية تجعلنا ننكفيء "نحو مجتمع السوق" بمعنى نحو مجتمع تكون فيه الصلة الاجتماعية ذات طبيعة تجارية تماما كما تنبأ بذلك الاقتصادي النمساوي فريدريك هايي Friedrich Haye في السنوات الثلاثين من القرن العشرين"[1].

وفي ظل هذه التفسيرات المختلفة للعولمة تصور البعض أن الوقوف على طبيعة أدوارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية يتطلب قبل كل شيء التمييز بينها وبين مفهوم التدويل. وكان هذا رأي عالم الاجتماع غاي روشر Guy Rocher الذي ذهب إلى أن: "التدويل يحيل إلى تبادلات من طبائع مختلفة اقتصادية وسياسية وثقافية بين أمم، وإلى العلاقات المنبثقة عنها سلمية كانت أم خلافية، تكاملية أو تنافسية. أما عندما نتحدث عن العولمة فإننا نقصد، كما يقول، حقيقة أخرى معاصرة: ومفادها أن اتساع تلك العلاقات وتلك التبادلات الدولية ومتعددة الدول على المستوى العالمي هو نتيجة للسرعة المتزايدة باستمرار لوسائل النقل والاتصالات في الحضارة المعاصرة"[2]. هذا التحديد للعولمة يبدو اقرب إلى رأي المدافعين عن إيجابياتها، وينظر إليها باعتبارها نوعا من الاتساع على المستوى العالمي لرهانات كانت محصورة سابقا في أقاليم أو دول بعينها.

وعلى العكس من القراءات أحادية النظر للعولمة اعتقد باحثون آخرون أن العولمة يمكن أن تجمع بين المظهرين معا، أي مظهرها الايجابي ومظهرها السلبي، وخاصة من حيث قدرتها على تعزيز الإصلاحات الديمقراطية وطنيا ودوليا. وقد مثل هذا الرأي من وجهة نظرنا المفكر العربي محمد عابد الجابري الذي

---

(1) Zaki Laidi: Malaise de la Mondialisation . Entretien avec Philippe petie .Paris.E.Textuelles.1998.2001.P.45-47.

(2) Guy Rocher: La Mondialisation un Phénomène Pluriél. Presses deL'Université de laval.2001.

كتب بهذا الصدد قائلا: "نريد أن نستحضر هنا جوانب أخرى في العولمة لا بد من التنويه بها وفي مقدمتها التطبيقات العلمية في مجال الإعلام.... ثم هناك العمل الإنساني الذي تقوم به بعض المنظمات غير الحكومية التي نشطت" في عصر العولمة" بصورة غير مسبوقة. ولابد من الإشارة كذلك إلى الضغط الديمقراطي الذي يُمَارَسُ على الصعيد العالمي، والذي يعمل على تكريس قيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. ومع أنه يمكن التنقيص من جدوى هذه الجوانب الإنسانية في العولمة بسبب كونها متواضعة من جهة، وأيضا خاضعة هي الأخرى لحساب المصالح القومية والإمبريالية فإن النقص الذي لابسها لا يفوق بكثير الاستثناءات التي يمكن ذكرها بصدد الوقائع التي سجلناها سابقا كسلبيات عصر العولمة"[1].

ولئن كان هذا النص لا يستبعد إمكانية مساهمة العولمة في إحداث إصلاحات ديمقراطية من خلال الضغط الذي تمارسه مؤسساتها المالية والإدارية الدولية فإن سلبيات العولمة تطغى من وجهة نظرنا على إيجابياتها. صحيح أن عولمة القرنين العشرين والحادي والعشرين قد تغذت، على العكس من العولمة السابقة خلال القرن التاسع عشر، على نحو واسع من الإصلاحات السياسية الوطنية والقائمة بين عدة دول أكثر مما تغذت من التقدم العلمي والتقني، إلا أن ذلك لم يغير من إستراتيجية مشروعها التوسعي الإقصائي.

ساهم هذا المشروع إلى حد كبير في تعميق الظروف السلبية للعديد من الدول سواء من حيث تردي نسبة نموها الاقتصادي أو من حيث الحد من قدرتها على خفض مديونيتها أو حتى من حيث غياب استقلالية قراراتها السياسية. في مقابل ذلك حسنت العولمة من ظروف الدول ذات الكفاءات والبنى التحتية القوية والمتصلة مباشرة بأسواق OCDE. أما على المستوى الوطني فقد وسعت

---

(١) أنظر حول ذلك: محمد عابد الجابري: مسالة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي – العولمة وهاجس الهوية في الغرب .

من دائرة اللامساواة الموجودة أصلا في بعض الدول السائرة على طريق النمو وخاصة فيما يتعلق بتقليص فرص ولوج الفقراء إلى البنى التحتية والمصادر المنتجة الأخرى وتفشي البطالة.

تبدى لنا من هذا المنطلق التأكيد على أن سرعة اللَّبرلة الدولية والوطنية وتسلسل مظاهرها المختلفة ينبغي أن تُكَيَفْ مع الظروف الخاصة بكل بلد تبعا لقدرات مؤسساته على استيعاب وتيرة الإصلاحات الاقتصادية. ثم إن فشل العولمة كظاهرة اقتصادية، ذات مرتكزات أيديولوجية وسياسية، قد جعل من ضرورة تأسيس ديمقراطية عالمية تحديا أساسيا متعدد الأبعاد في هذه الفترة من تاريخ الشعوب المعاصرة. فبينما شهد القرن العشرون تمجيدا واسعا لمفهوم الديمقراطية كان من اللازم على القرن الواحد والعشرون أن يجد حلا لأزمة الديمقراطية في تجلياتها وتوجهاتها وممارساتها، وكان لا بد أيضا من صياغة رؤى واستراتيجيات لخلق عملية تعزز من قيمة وأهمية الديمقراطية على المستويات الإقليمية خاصة وأن الحديث عن ديمقراطية عالمية، في ظل سياسات الهيمنة الإمبريالية الجديدة والانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في معظم أرجاء العالم غير الغربي، يعد ضربا من التضليل والاستغفال.

إننا نعيش أزمة عالمية للديمقراطية، من أبرز مظاهرها: تركز السلطة شيئا فشيئا في يد حفنة من الرأسماليين، اتساع الهوة بين الفقراء والأغنياء، عسكرة الاقتصاد لا بل وعسكر الديمقراطية ذاتها التي أصبحت ذريعة مناسبة لتدخل بعض الدول عسكريا في شؤون دول أخرى بحجة نشر الديمقراطية والقضاء على مظاهر الاستبداد (غزو الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاءها من دول أوروبا للعراق ثم أفغانستان).

نضيف إلى هذه المظاهر احتواء الصحافة من طرف عالم الأعمال. حرية الصحافة لم تعد مقدسة وهي خاضعة اليوم للضرورات المالية ولا تكاد تقدم خدماتها إلا للمساهمين. وهكذا تعددت الأصوات المنادية بحماية الديمقراطية من منطلق دمقرطة العولمة وتخليصها من شوائبها الأيديولوجية ومن نزعتها

الذرائعية. ولم يقتصر الأمر على هذا الحد بل أصبح البعض ينادي بضرورة الانتقال من مرحلة السعي إلى تأسيس ديمقراطية عالمية إلى مرحلة الدعوة إلى إرساء عولمة ديمقراطية. وتهدف هذه الأخيرة إلى إقامة ديمقراطية على المستوى العالمي. الوسيلة الأساسية المقترحة عمليا هي تطوير نظام عالمي تجد فيه المنظمات الدولية دورا كبيرا وتعمل بصفة ديمقراطية مقتربة تدريجيا من النمط الفيدرالي.

ويتمنى المؤيدون لفكرة العولمة الديمقراطية تقدمها وولوجها مختلف المجالات والمؤسسات، وأن تكون ديمقراطية عبر إتاحتها لكل مواطني العالم المشاركة في صنع القرارات. والعولمة الديمقراطية تهتم أساسا بالتطور المؤسساتي الضروري لعمل كوكب يتفاعل العاملون فيه، وتكون فيه القضايا المدارة متعددة القوميات شيئا فشيئا. هذا التطور لم يعد بإمكانه أن يركز على أسس مرتبطة بعلائق قائمة بين عدة دول أو بالدولانية Intérnationalisme التي تبقى خاضعة لمقتضيات الدولة الأمة.

إن العولمة الديمقراطية لا تعطي الأولوية المسبقة لمجال معين أو لخيار سياسي في مجال معين بل تعتبر أن القرارات ينبغي أن تأخذ من طرف المؤسسات الدولية طبقا لعملية ديمقراطية وليس على أساس توجيهات مسبقة. نذكر فيما يلي الأسس الأيديولوجية للعولمة الديمقراطية كما تصورتها سوزان جورج Susan george في النص المحضر بخصوص المعرض الاجتماعي الدولي لبورتو أليغر: " أريد أن أتحدث عن الخطوات التي علينا القيام بها معا إذا ما أردنا الوصول إلى هدفنا الذي يمكن أن أحدده كعولمة ديمقراطية منصفة وأيكولوجية. بعض هذه الخطوات ثقافية أو أيديولوجية وبعضها الآخر يتعلق بالتنظيم والتكتيك والإستراتيجية[١].

---

(1) Susan Géorge: Cité Dans: Que faire a Présent ?.texte pour le forum spcisl mondial de Porto Alegre.15 janvier . 2001.

ومهما كانت العلاقة بين العولمة والديمقراطية قوية وراسخة فإن الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية لهذه الظاهرة المعاصرة قد تتحول إلى عوائق أمام أية إصلاحات ديمقراطية إذا ما نظرنا إليها كمجرد اندماج خارجي كبير للاقتصاديات الوطنية، وكدور متزايد لاقتصاد السوق على المستوى القومي والدولي. فهذا الدور أحادي الرؤية والهدف لا يراعي الخصوصيات الثقافية والعقائدية والاجتماعية للشعوب، ولا يتعامل إلا مع "فضاء جغرافي لا يعترف بالحدود" فضاء تكون فيه الكلمة الأولى والأخيرة لرأس المال.

ونتيجة لهذه الخصوصية المُمَيزَةُ للعولمة تَبَينَ لنا أنها ظاهرة اقتصادية من حيث الأساس تشرف عليها دول ومؤسسات مالية دولية كبرى لا تتوانى عن استغلال مبادئ الديمقراطية ذاتها لتعزيز وجودها وحماية مختلف مصالحها في شتى أنحاء العالم. وهذا ما يجعل منها مناهضة تماما لقيم الديمقراطية ولكل ما ينادي به منظرو العولمة الليبرالية من حرية ومساواة واحترام للآخر. وهذا التناقض بين مبادئ الديمقراطية وأهداف العولمة يبدو أكيدا لسببين: يتمثل السبب الأول في أن السرعة التي تُتَعَوْلَمُ بها الإنسانية لم تعد تترك للدول السائرة على طريق النمو الوقت أو المجال الكافي لإيجاد آليات المحكومية الفعالة والمناسبة لتطورها الذاتي. وهي آليات تخدم وتعبر، كما هو معروف، عن المصلحة العامة والإرادة الجماعية للمجتمع. ويتمثل السبب الثاني في أن البنى التقليدية التي أقيمت أصلا لحماية الهوية القومية أو الجماعية، للمجتمعات والدول المغلوبة على أمرها على وجه التحديد، قد أصبحت بسبب العولمة في التيار المضاد للمقتضيات الجديدة للمجتمع الدولي.

وقد أدت ظاهرة العولمة لحد الآن إلى المزيد من الفقر والإقصاء في دول الجنوب والشمال على حد سواء. ولهذا فإنها ليست مؤهلة في صورتها الليبرالية الحالية لأن تخدم مصالح المجتمعات أو تقوي من فرص الإصلاحات الديمقراطية بداخلها. لذلك نعتقد أن الصلات بين الديمقراطية والعولمة هي إذن متناقضة. وحتى لو تبنينا موقفا معتدلا من العولمة وقلنا أنها تسير يدا بيد مع الديمقراطية، على افتراض أن العولمة تعزز من إمكانية إرساء مؤسسات نابعة من انتخابات

حرة وتحترم الحريات الفردية، فإنه من البديهي القول في مقابل ذلك بأنها تحد إلى حد كبير من مجال التدخل السياسي المعني مباشرة بالإصلاحات ذات الطابع الديمقراطي، لهذا نعتبر أن هيمنة العولمة على الخيارات الديمقراطية تشكل خطرا فعليا على أية إصلاحات ديمقراطية خاصة وأن النظام الحالي للعلاقات الدولية لا يتصور العولمة من هذا المنظور السلبي.

ولعل هذا ما جعلنا نميل إلى ضرورة التعامل بحذر مع هذه الظاهرة الأيديولوجية المفتعلة لتجريد الدول من سيادتها ونهب ثرواتها تحت ذريعة ضرورة تدويل الديمقراطية، وللحيلولة دون الاستفادة المتبادلة بين الشعوب من ثروات العالم. إن العلاقة السببية بين عملية العولمة والإصلاحات الديمقراطية ليست علاقة حتمية بل تبدو متناقضة أحيانا، إلا أنها يمكن أن توظف لإنجاز مشاريع اقتصادية وسياسية واجتماعية طموحة شريطة أن تُكَيَّفَ هذه المشاريع مع الحالة الخاصة لكل بلد، وأن تُتَصَوَّر في إطار عام يسمح لكل دولة باختيار إصلاحاتها الديمقراطية على نحو يضمن حرية مواطنيها ويعزز في الآن نفسه من حضورها الاقتصادي والسياسي على المسرح الدولي.

عندما يُنْظَرُ إلى العولمة من هذا المنظور فسيكون بإمكان كل دولة عربية مراجعة مسيرتها السياسية وإخضاعها لرؤيتها النقدية الذاتية الخاصة والمتوافقة مع المصلحة العليا للأمة. لأن كل القراءات السابقة لشروط الإصلاح الديمقراطي في العالم العربي قراءات أيديولوجية تنظر إلى المجتمع السياسي العربي بعيون غربية وتفكر فيه بعقول غربية أو مُسْتَغْرِبَة، في حين أن العقل العربي[*]

(*) لا بد من الإشارة إلى أن العقل العربي، أو الفكر العربي: المفهومان يحملان الدلالة ذاتها، ليس مجرد ملكة للفهم والتأويل والإدراك والتجريد والاستدلال بل هو نتاج مركب من نسقين: نسق قيمي اجتماعي تمتد جذوره إلى العصر الجاهلي، ونسق معرفي ديني بدأ مع الإسلام . هذا المركب النسقي المزدوج: اجتماعي ما قبل إسلامي ومعرفي ما بعد إسلامي هو أساس وجوهر العقل العربي الإسلامي . أما الأنساق الثقافية والعلمية والقيم الاجتماعية، القديمة: الفارسية والبيزنطية أو الحديثة (الغربية)، التي أثر فيها هذا العقل أو أثرت فيه فلا

وحده قادر، بفضل ما يمتلكه من رصيد ثقافي عربي وقيم اجتماعية ودينية، على تفكيك عناصر الأزمة السياسية والاقتصادية التي تنتاب من وقت لآخر مجتمعاتنا ونظمنا السياسية العربية.

هذا الوعي بالكينونة العربية وبوحدة البعد الأنطولوجي للإنسان العربي هو أساس الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في مجتمعاتنا العربية. لأن القائد السياسي أو المواطن الواعي الذي لا يعي انتمائه لأمة يغدو من دونها نكرة وريشة في مهب الريح هما بمثابة عبء اجتماعي وسياسي تتغذى منه وتتوطد عوامل التخلف والتبعية.

إن الإصلاحات الديمقراطية الكفيلة بتعزيز حقوق المواطنة في الدول العربية لا يمكن أن تتحقق من دون إصلاح الإنسان العربي، أي انتشاله من حالة الاغتراب الثقافي والسياسي الذي يستبد به ويدفعه إلى التنكر لهويته وأمته المجيدة. هكذا خرجت أوروبا من تخلفها خلال العصر الوسيط عندما أعاد الفنانون والشعراء والعلماء منذ بداية القرن الخامس عشر (بداية عصر النهضة) الاعتبار للإنسان الأوروبي وعملوا على تحريره من عقدة العجز أمام الطبيعة ورجال الدين الفاسدين والحكام غير الوطنيين، فرسموا بذلك لمجتمعاتهم منعطفات سياسية واجتماعية تعتبر حقوق المواطنة حاليا ثمرة من ثمارها.

وسيكون هذا هو حال المجتمعات العربية عندما تتضافر جهود قادتها وشعوبها في سبيل المحافظة على هويتها العربية وتوظيف إمكانياتها الاقتصادية والمعرفية لتقييم مشاريع الإصلاح الجاهزة الوافدة إليها من خارج المنطقة العربية.

= تشكل جزءا من الماهية الأصلية لهذا العقل . إن العقل العربي عملي بطبيعته، يجعل من الواقع الحسي مادة لتصور الظواهر والتعبير عنها وأمثلتها في مستوى المخيلة، إلا أن هذا البعد العملي الكامن لم يتم استغلاله لحد الآن بل تم تعويضه ببعد ميتافيزيقي مستوحى من التجربة الدينية الإسلامية فطغى البعد الميتافيزيقي لهذا العقل على بعده العملي . كانت النتيجة إخفاق العقل العربي في مجال البحث العلمي الحديث وركونه إلى الاستعانة بعقل عملي آخر هو العقل الغربي .

فهذه المشاريع هي حركات تسييج[*] Enclosure اقتصادية وسياسية جديدة لاحتواء عمليات الإصلاح الذاتي الذي ينسجم مع ثقافتنا وديننا وقيمنا الاجتماعية، ولنشر الفوضى وعدم الاستقرار والخلاف بين الشعوب العربية وقياداتها الوطنية.

وقد أثبتت تجربة الإصلاحات السياسية التعسفية في بعض الدول العربية حاليا (العراق) أن تغيير اسم حكومة بالقوة المسلحة لا يغير بالضرورة من عقلية الشعب، وأن قلب مؤسسات أُمَةٍ ما لا يعني تجديد روحها. لأن الإصلاحات الحقيقية والثورات العظمى هي ثورات العادات والأفكار أي الثورات التي تحصل في العقل الجمعي للمجتمع، عقل كل فرد من أفراد الأمة. وهذا التكامل بين إرادة البنية الفوقية السياسية للدولة وتطلع البنية التحتية للمجتمع إلى الإصلاح هو الكفيل بتحديث سياسات الإصلاح وتحديد آليات تطبيقها. فقد قال مصطفى كمال أتاتورك ذات مرة: "إننا سنرفع أمتنا إلى مستوى الحضارات الأكثر ثراء وتحضرا في العالم. وسنضع ثقافتنا الوطنية فوق برج الحضارة المعاصرة".

قال ذلك في بداية القرن العشرين في ظرف تاريخي شرعت فيه تركيا الكمالية في التنكر لماضيها الحضاري الإسلامي، إلا أنه رحل عن تركيا قبل أن يضع ثقافتها على رأس هذا البرج. ومازالت تركيا تحاول من بعده الاقتراب منه عبثا، لأن الثقافة الإسلامية ولغتها العربية التي وضعت تركيا ذات مرة على رأس برج الحضارة العالمية فقدت مشروعيتها السياسية وقاعدتها الشعبية العريضة في تركيا وخارجها، في العالم الإسلامي، فانهار البناء الحضاري، الذي وُلِدَ وترعرع وتطور في أحضان هذه الثقافة، برمته. وكذلك هو حال الإصلاحات في مختلف

(*) تدل هذه العبارة على امتلاك الشيء وانتزاعه بصفة مباشرة أو غير مباشرة من أصحابه الأصليين. أو هي القيام بوضع اليد على أراضي وممتلكات مشاعة وتسخيرها للمصالح الخاصة. انتشر هذا النوع من الحركات في أوروبا الوسطى ومازلنا نشاهد بعض مظاهرها في العديد من الدول العربية والإسلامية التي يضع فيها المسئولون على غير وجه حق أيديهم على أراضي وممتلكات عامة. الدول الغربية تمارس هذا الدور ذاته على ثروات ومصالح الشعوب العربية والإسلامية.

ربوع الأمة العربية، لا يمكنها أن تتحقق إلا في ظل إجماع الأمة على وحدة الهوية ووحدة المصير والرغبة في الإصلاح من الداخل. لا يوجد في عالمنا العربي مواطن أفضل من حاكم ولا حاكم أفضل من مواطن فكلاهما من نتاج نفس المجتمع وإفراز لنفس الثقافة الاجتماعية والسياسية، وكلاهما مسئول، من موقعه، عن واقع التخلف الاقتصادي والجمود السياسي الذي يعيشانه معا، والفرق بينهما يكمن فقط في أن أحدهم حاكم والآخر محكوم.

على السلطات السياسية العربية الاقتناع بأن طريقها إلى البقاء في السلطة هو نشر العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين المواطنين وولائها التام للمجتمع عبر القضاء على مظاهر اللامساواة بين أفراده وتمكينهم من حقوق مواطنتهم كاملة، وعلى المواطن العربي إدراك أن ممارسة السلطة ليست غاية في حد ذاتها بل الغاية القصوى هي المصلحة العامة للمجتمع متى وكيف ما تحققت. وبذلك تكون الصيغة المتاحة، في المرحلة الحالية، للعقد السياسي الذي ينظم العلاقة بين المواطن العربي والسلطة السياسية التي تحكمه هي: الإصلاح مقابل السلطة.

صيغة قابلة للتعديل والتطوير وفقا لدرجات استعداد القيادات العربية للقطيعة مع تقاليدها السياسية الرجعية، وطبقا لتطلعات المجتمعات العربية ووعيها بأن الإصلاح والنهضة يبدآن من داخل المجتمع، لأن القيادة السياسية الرشيدة والمفكر الإصلاحي المثقف لن يتمكنا من تغيير الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع إلا إذا تكافأت رغبتهما في الإصلاح مع وعي المواطنين بوُجُوبه والاستعداد للتضحية من أجل هذا الواجب القومي العيني، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما تقول القاعدة المنهجية الفقهية المشهورة: "... إن الله لا يُغيِّر ما بقوم حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم..."[١].

(١) سورة الرعد الآية ١١ .

الفصل التاسع

الديمقراطية والمجتمع المدني

الدول العربية نموذجا


@Ahmedyassin90

الديمقراطية والمجتمع المدني

الدول العربية نموذجا

تشهد منظمات المجتمع المدني حاليا حضورا ملحوظا في العديد من الدول العربية والإسلامية في مجال قضايا المرأة والطفولة والبيئة وحقوق الإنسان بشكل عام، وقد أصبحت تلعب دورا ثابتا ومستمرا في بناء وانتظام عمل الأنظمة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، وغالبا ما يُفَسَرُ هذا الدور الريادي الذي تتكفل به في ضوء مواجهتها وكشفها لمظاهر التهميش الاجتماعي والإقصاء السياسي والاستغلال الاقتصادي من جهة، والتزامها بالقيم الديمقراطية في إدارتها لهذه المواجهة من جهة أخرى. الأمر الذي قد يدل على ارتباط نشاط هذه المنظمات بكل ما من شأنه أن يصون الحقوق الأساسية للإنسان، وعلى نحو خاص ارتباطها بالديمقراطية التي رُفِعَتْ إلى مستوى وكرامة "دين جديد" هو الخصم والحكم في الشأن السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمجتمعات الحداثة السياسية وما بعدها، على الأقل المجتمعات الغربية التي تبشر منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بهذا الدين الجديد.

غير أن ما يكتنف أحيانا عمل منظمات المجتمع المدني من ازدواجية في الرؤية والمعايير، ومن خلفيات أيديولوجية وسياسية ودينية مختلفة باختلاف الأجندات التي تسعى لتمريرها بعض هذه المنظمات خدمة لقوى سياسية خارجية لا تكترث بالهموم والمشاكل الموضوعية في الدول التي تنشط فيها هذه المنظمات سواء أكانت محلية أو دولية، جعل السلطات السياسية، خصوصا على مستوى العالم العربي، تتعامل معها بحذر أو تستخدمها لأغراض دعائية تساعدها على تقوية شرعيتها السياسية وتحسين صورتها في الداخل والخارج. إلا أننا نعتقد

أن تَشْبَعَ منظمات المجتمع المدني العربية بالمثل العليا الدينية (الإسلامية و المسيحية الأصلية) وبالقيم الديمقراطية الإنسانية سيبعدها عن الشبهات السياسية ويؤهلها للقيام بما ينبغي أن تقوم به من محاربة للفساد والظلم الاجتماعي والسلطوي، ومن توعية ونشر لقيم الوطنية والمواطنة. فهذا الارتباط العضوي بينها وبين الديمقراطية هو الشرط المسبق لأدائها رسالتها الإنسانية النبيلة. وليس المقصود هنا بالديمقراطية الممارسات والآراء السياسية المثالية غير الواقعية التي عادة ما تكون نتيجة للقطيعة العميقة بين المجتمع، بكل ما يتطلع إليه من حقوق وبنى تحتية لا يمكن أن يستقيم حاله من دونها، والسلطة السياسية ممثلة في شخصيات، أمير، ملك، زعيم حزب سياسي، قائد تارخي ملهم، مستعدة لترحيل كل مواطنيها إلى غوانتنامو أو الزج بهم في معتقلاتها المحلية مقابل بقائها في السلطة إلى أن يأتيها اليقين، بل إن ما نعنيه بالديمقراطية هو الممارسة الطبيعية والواقعية لسيادة الشعب.

فهذه الدلالة هي التي تجعل منها تعبيرا عن نمط من الحكم تكون فيه الحرية هي القيمة الأولى والأساسية: حرية الرأي والاعتقاد والوجود والشك والاختلاف والتملك أي كل ماله صلة بحقوق المواطنة. هذا التحديد المُميِّز للديمقراطية الحديثة هو الذي جعل من وجود المجتمع المدني في المجتمعات الغربية نتيجة مباشرة للتحولات الديمقراطية المتسارعة التي عاشتها أوروبا منذ عصر الأنوار.

إلا أن المهتم برصد طبيعة الصلة بين هذا المفهوم والديمقراطية في العالم العربي سيجد للوهلة الأولى أن وجود المجتمع المدني في العديد من الدول العربية لم يتزامن مع التجارب الديمقراطية التي بدأت تظهر شيئا فشيئا في بعض هذه الدول بعد استقلالها وتحررها من الهيمنة العسكرية المباشرة للمستعمر الغربي، وأن تداوله في الفكر السياسي العربي يعد حديثا إذا ما قورن بتاريخ مقاربته في بعض النظريات الفلسفية والسياسية الغربية.

ونظرا لأهمية هذا المفهوم، سواء من حيث دلالاته الفكرية والسياسية والاجتماعية أو من حيث نجاعة الوظائف التي يُفْتَرَض بمن يعملون تحت واجهة المجتمع المدني أن يقوموا بها، فإن مراجعة تاريخية بسيطة لظروف نشأته وتطوره في بيئته الأصلية قد تساعدنا على تحديد طريقة تأصيله نظريا، وتبنيه عمليا ليس فحسب في مجال الخطاب السياسي العربي بل أيضا على مستوى عمل منظمات المجتمع المدني العربية وتحديدا تلك المهتمة بنشر ثقافة المواطنة وقيمها.

تعود الإرهاصات الأولى لتشكل مفهوم المجتمع المدني أساسا إلى الخطابات السياسية المصاحبة للثورات الديمقراطية البرجوازية الأولى في إنجلترا وإلى حد ما في هولندا. وقد ازدهر هذا المفهوم في النسق الهيغلي بعد الثورة الفرنسية وانتقل، تحت تأثيرها، إلى ماركس ليأخذ بعد ذلك دلالات أكثر تحديدا ودقة مع مفكرين سياسيين كبار مثل ألكسي دي توكفيل وانتونيو غرامشي.

لقد كان هذا المفهوم خلال كل مرحلة من مراحل تشكله في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية تعبيرا عن تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية مهمة نقلت الغرب إلى ما يعرف الآن بالمجتمعات الديمقراطية الحديثة. فمع بداية عصر الأنوار L'Epoque des Lumières وانبثاق الليبرالية السياسية تزايدت محاولات تحديد هذا المفهوم وخاصة من حيث علاقته بمفهوم الدولة. وأرسى فلاسفة السياسة الإنجليز، توماس هوبزThomas Hobbes في القرن السابع عشر وجون لوك Jhon Locke مع منعطف القرن السابع عشر والثامن عشر، البدايات الفعلية لتلك المحاولات.

ذهب الفيلسوف الأول إلى إقامة تعارض تام بين مفهوم المجتمع المدني وحالة الطبيعة، معتقدا أن الانتقال من الحالة الأخيرة التي هي حالة حرب الكل ضد الكل، حالة يكون فيها الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، إلى حالة المجتمع المدني (أي الدولة) يقتضي تخلي كل الأفراد عن حقهم في ممارسة القوة لشخص واحد يكون له من الصلاحيات ما يكفي للتخلص من حالة الحرب المزرية التي هي

النتيجة المنطقية لانفعالات الإنسان الطبيعية عندما لا توجد سلطة مرئية توقفها عند حدها"[١].

لقد اشتهر هذا المفكر الإنجليزي بنظريته حول السلطة السياسية، والتي عرضها في مؤلفيه Device 1642 وكتاب التنين Leviathan. ومفادها أن الحالة الطبيعية للإنسان تحركها الرغبة والخوف والنزوع إلى المحافظة على الذات. غير أن محافظة الإنسان على ذاته ومصالحه في حالة الطبيعة ما تلبث أن تتحول إلى أنانية مُعَمَّمَة تقود البشر إلى الحرب والموت العنيف. إزاء هذه الحالة المتواصلة من الموت العنيف يفرض العقل[*] حلا لامناص منه: هو الدولة. ويقصد هوبز بالدولة "شخصا واحدا تكون إرادته، بموجب اتفاق عدد كبير من الرجال، هي إرادة الجميع بحيث يكون بإمكانها أن تستخدم القوة ومصادر العامة من أجل السلام" وحماية مصالح الجميع (Device).

إن مفهوم الدولة الهوبزي تهيمن عليه فكرة شبح الحرب التي تستطيع الدولة وحدها، بوصفها تحتكر حق ممارسة العنف المشرع، أن توقفها. وهذه الفكرة تبرر في نظر هوبز إخضاع الرعايا للدولة وطاعتهم للسلطة السياسية التي تمثلها. وقد بيَّن ذلك في نص أورده في مؤلفه التنين فكتب يقول: "إن الوسيلة الوحيدة لإرساء سلطة كهذه، قادرة على حماية الناس من هجمات الغرباء، ومن الأضرار التي قد يسببونها لبعضهم البعض... تتمثل في تنازلهم عن سلطتهم وكل قوتهم لرجل واحد أو لجمعية واحدة... يتعلق الأمر بوحدة فعلية للكل في شخص واحد بعينه، وهذا هو عصر التنين العظيم أو بالأحرى هذا الإله الفاني الذي ندين له بأمننا وحمايتنا"[٢].

---

(1) Thomas Hobbes: Léviathan. Trd. Tricaud. chxIIIetXVII. Paris Ed. Sirey. 1971. pp:124.125.

(*) ليس العقل لدى هوبز ملكة ذات مصدر إلهي بل ملكة لتقدير الفعال المفيدة وغير المفيدة .

(2) IBID.P.178.

وبقدر ما ضحى توماس هوبز بالحريات العامة في مقابل ضمان أمن الرعايا وسلامتهم، أكد جون لوك على ضرورة حرية الأفراد داخل الدولة. ومنذ هذه اللحظة دأب الفلاسفة على الربط بين فكرة المجتمع المدني وفكرة الدولة، وشيئا بعد شيء بينها وبين فكرة المواطنة Citizenship، وتجلى ذلك الربط واضحا في دراسات دافيد هيوم D.Hume في انجلترا وكانط E.Kant في ألمانيا وجان جاك روسو J.J.Rousseau في فرنسا.

وحاول كل واحد من هؤلاء الفلاسفة تحديد فكرة المجتمع المدني على طريقته الخاصة. فعلى سبيل المثال ربط روسو بين المفهومين على نحو يُسَخِرُ الدولة لخدمة المجتمع، بل إن هدف الدولة ذاتها ليس شيئا آخر سوى "حفظ وازدهار أعضائها". لذلك لا يكون الحكم السياسي شرعيا إلا عندما يصدر عن عقد اجتماعي معبر عنه في العبارات التالية: "إيجاد شكل من التجمع يدافع ويحمي.. الفرد وممتلكات كل مشترك... بواسطته يتحد كل فرد مع الآخرين بحيث لا يخضع إلا لذاته ويبقى حرا أكثر مما كان من قبل"[1]. ذلك هو المشكل الأساسي الذي يعطي العقد الاجتماعي حلا له. وتبدو نظرية جان جاك روسو كما لو كانت تجاوزا لنظرية مونتسكيو Ch.Louis.Montesquieu حول المجتمع المدني. فقد شهد القرن السابع عشر انبثاق الفكرة الرواقية التي بموجبها لا يحكم العقل الطبيعة فحسب وإنما المجتمع كذلك. ومع ميلاد السياسة الحديثة The Modern Politic بفضل الفيلسوف هوبز، الذي جعل من السياسة علما بعد أن أدخلها ميكيافيللي أفق الحداثة، أفضت هذه الفكرة إلى دراسة عقلية لتكوُّن الدولة. وتمثلت أصالة مونتسكيو خلال القرن الثامن عشر في تفصيله لهذه الدراسة وذلك من خلال سعيه إلى معرفة القوانين التي تحكم السياسة[2].

---

(1) J.J.Rousseau:Du Contrat Social. Granier flammarion.Paris.1966.P.50.

(٢) د. سيدي محمد ولد يب: المجتمع المدني والدولة . مجلة فضاءات . العدد ١٩- ٢٠ . ٢٠٠٥ طرابلس . ليبيا .

نتج عن هذا المشروع إقامة علاقة عضوية بين الحياة السياسية والطبيعة البشرية. ولم يتوقف الأمر عند ذلك فحسب. فقد ترافقت الدراسة العقلية للسياسة مع سياسة للعقل هدفها محاربة الاستبداد. وأدت هذه السياسة إلى مبدأ فصل السلطات الذي أعاد تنظيم السلطة السياسية من الداخل من خلال الحد من نفوذها. هذا المبدأ المتضمن لقدرة السلطة على تصحيح ذاتها بدون تدخل الأخلاق أو الدين أصبح أحد أسس الديمقراطيات الحديثة Les Democraties Modèrnes. ولئن سمح مبدأ فصل السلطات بمقاومة الاستبداد من خلال تقييد السلطة من الداخل فإنه لا يمثل مع ذلك إلا خطوة أولى. لأن هذه المقاومة تعتبر في نظام الشؤون البشرية مسألة إرادة وأكثر من ذلك مسألة إرادة عامة. من هنا اعتبر روسو أن خير وقاء من العنف السياسي إنما يكمن في الإرادة الإجماعية Unanime للجميع. عندما جعل روسو من الإرادة أساس السياسة أثنى عليه هيغل، وهذه الإرادة ذاتها سعت الديمقراطيات المعاصرة إلى إيجادها من خلال قاعدة الأغلبية بدل قاعدة الإجماع Unanimité.

يصف الأكاديمي البريطاني جون كين Jhon Keane فكرة المجتمع المدني على ضوء هذا الاهتمام المتزايد فيقول: "لقد ظلت عبارة المجتمع المدني مفتاح الفكر السياسي الأوروبي خلال كل الفترة ١٧٥٠-١٨٥٠. وحوالي وسط هذه الفترة تم تصور مفهومي المجتمع المدني والدولة ككيانين منفصلين"[1]. مذ ذلك أصبح مفهوم المجتمع المدني موضوع خلاف ومجادلة.

ورغم تعدد وتباين الآراء الفلسفية والسياسية حول مفهوم المجتمع المدني فإنه بإمكاننا أن نميز ضمن الحوارات الأخيرة التي دارت حوله بين نزعتين أساسيتين: نزعة أنجلو سكسونية تميل إلى ضرورة الفصل بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة، ويمثلها الإسكتلندي آدم فيرغسون Adam Fergusson الذي يعطي المجتمع المدني دور المنتج للقيم الأخلاقية والاجتماعية، ونزعة ألمانية تدعو

(1) Jhon Keane:Civil Society and The State.Edition Verso Londres.1988.p.36.

إلى اندماج المجتمع المدني في الدولة. ويمثلها هيغل الـذي ذهـب إلى أن بإسـتطاعة الدولة الكلية وحدها توحيد المصالح المختلفة التي يعبر عنها المجتمع المدني.

وتعد كتابات الفيلسوف الألماني هيغل Hegel حول مفاهيم المجتمـع المـدني والدولة والأسرة من أبرز الكتابات التي ساهمت في التنظير والتحليـل العقلانـي لهذه المفاهيم الاجتماعية والسياسية. فهذا الفيلسوف لم يكتـف بتـضمين المجتمـع المـدني فكـرة حريـة الفـرد بمـا هـو فـرد بـل فـصل، لأول مـرة، بـين الـسياسي والاجتماعي، وبين الدولة والمجتمع المـدني أو مـا يـسميه أحيانـا المجتمـع المـدني البرجوازي. ورغم تمييزه الواضح بين مفهومي المجتمع المدني والدولة فإنه دعا إلى ضرورة إدماج المجتمع المدني في الدولة مادام بإمكانها وحدها أن توحد المـصالح المتباينة التي يُعبِّر عنها المجتمع المدني: "فعندما نخلط، كما يقول هيغل، بين الدولـة والمجتمع المدني البرجوازي، ونُعيِّن مهمة الدولة في تأمين الملكية وحمايتها وضمان حرية الأشخاص، تغدو عندئذ مـصلحة الأفـراد مـن حيـث هـم أفـراد، الغايـة القصوى التي اجتمعوا من أجلها، ومن ثم يصبح الانتماء إلى الدولـة قـرارا مـن قبيل حسن التقبُّل. غير أن علاقة الدولة بالفرد تختلف عن ذلك تمـام الاخـتلاف مادامت الدولة هي الـروح الموضـوعي، أمـا الفـرد في حـد ذاتـه فلـيس لـه مـن الموضوعية ولا من الحقيقة ولا من الأخلاق الاجتماعية إلا بمقدار ما هـو عـضو في الدولة. إذ أن مصير الأفراد أن يحيوا حياة كلية، وإن كل مـسراتهم الشخـصية الأخرى ووجوه النشاط وأنماط السلوك.... لها هـذا الواقـع الجـوهري والكلـي الذي هو منطلق وغاية في آن "[1].

لا شك أن هذا النص يضع الفرد والمجتمع في المرتبة الثانية بعد الدولة، غـير أن ذلـك لا يعـني أن هيغـل يتبنـى منظـورا سياسـيا ممـاثلا لمنظـوري هـوبز أو ميكيافيللي على سبيل المثال. صحيح أنه قد أقر بوجود مبررات عقليـة لممارسـة القوة وذلك عندما ذهب، مثلما ذهب إلى ذلك ميكيافيللي وهـوبز، إلى أن القـوة

---

(1) Hegel: Principes Le La Philosophie du Droit. remarque du Paragraphe ? 258.

تتحول أحيانا إلى فضيلة تساعد الدولة على كبح جماح الشعوب المتعطشة إلى الحروب والهيمنة. بل إنه ذهب أبعد مما ذهب الفيلسوف والمفكر السياسي الأخيران، عندما اعتقد أن "وجود تقدم فعلي للحضارة والاقتصاد" لم يصبح ممكنا إلا بفضل ظهور الدولة.

يثني هيغل، مع ذلك، على دور المجتمع وعلى نزعة الإنسان إلى الاجتماع، فبيِّن أن الإنسان يحتاج إلى الإنسان لكي يعترف به، وأن تجربة الاعتراف من طرف الآخر تؤسس القيمة التي يضفيها الإنسان على ذاته. ولهذا يلعب المجتمع دور المرآة التي تبعث إلى الإنسان صورته الخاصة وتؤسسها.

ناهض هيغل كل أشكال القهر والتعسف التي قد تمارسها الدولة ضد أفراد المجتمع. ورغم أنه من أبرز الفلاسفة المروجين للتوتاليتارية، ومن الثابت أيضا أنه القائل بأن الدولة هي الفكرة الإلهية على الأرض وعرفها بأنها تحقق الحرية أي الهدف النهائي المطلق الذي يوجد لذاته، إلا انه لم يعتقد قط أن الدولة ستجلب الحرية المطلقة إلى الأرض كما تصور ذلك بعض المفكرين الثوريين. فعلى العكس من ذلك بيَّن، من خلال نقده للثورة الفرنسية، أن دولة شمولية لا يمكن أن تقود إلا إلى الرعب، ولهذا تصور أن الدولة هي السور الوحيد الذي يقي الفرد والمجتمع من الرعب. إنه لم يرى في الدولة سلطة بل عقلا فاعلا لإنسانية مُصبرَة على تنظيم ذاتها بذاتها، وذلك من خلال تزويد الوعي الجماعي بإمكانية ذاكرة أو عقل يعلو على العقل الذي يمكن أن تتمتع به الأسرة أو المجتمع المدني. وبينما ميَّز هيغل بين المجتمع المدني والدولة مكرسا سمو هذه الأخيرة على كل مؤسسات التنظيم الاجتماعي، بما في ذلك المجتمع المدني، لم يعترف ماركس Karl Marx بهذا التمييز، بل دمج بينهما معتقدا أن وجود منظمات المجتمع المدني في نظم الرأسمالية يُبيِّن حالة التناقضات الحادة بين الطبقات الاجتماعية المتصارعة في تلك النظم، وأن الدولة ما هي إلا "دولة أقوى الطبقات، أي دولة الطبقة المهيمنة اقتصاديا وهي الطبقة التي تغدو بفضل الدولة، طبقة مسيطرة سياسيا

أيضا، فتتوفر لها، على هذا النحو، وسائل جديدة تمكنها من قهر الطبقة المضطهدة واستغلالها"[1].

تصور ماركس وأنجلز أن انبثاق المجتمع المدني يمثل تعبيرا عن الثورة البرجوازية، وهو بذلك ينتمي إلى مقولة الاقتصاد السياسي L'Economie Politique. وقد قدم الفيلسوفان حلا بديلا عن الأزمة الحاصلة، في النظم الرأسمالية، بين المجتمع المدني والدولة التي يعرفانها بأنها جهاز قمع ومراقبة يخدم طبقة اجتماعية معينة. وهذا الحل يتمثل أساسا في الانتقال إلى المرحلة الاشتراكية. لا شك أن التحكم في طاقات الطبيعة بواسطة التقنية يخلق الثروة، غير أن السيطرة على الطبيعة تحدث كذلك ظواهر التبعية والاسترقاق. من هنا دعا ماركس إلى نقد الاقتصاد والسياسة معا تمهيدا للانتقال من حالة الصراع العنيف بين قوى المجتمع المدني والدولة في النظم الرأسمالية إلى حالة المجتمع الاشتراكي الذي يمثل فيه المجتمع المدني والدولة وجهان لعملة واحدة.

إلا أن هذا الانتقال له خصوصيته: فهو يتقدم قبل كل شيء كانتقال من مجتمع تهيمن عليه منظمة اجتماعية خارجة عن إرادة المجتمع إلى مجتمع يتحكم فيه كل الأفراد في شروط ووسائل الإنتاج. وبعبارة أخرى إنه انتقال من مجتمع مُؤَسَّس على الفصل بين المنتجين ووسائل الإنتاج إلى مجتمع مؤسس على الإقصاء الكلي لهذا الفصل. ثم إن الصورة الدولية لِلْمَشْرَكَة Socialisation Etatique لا يمكن فصلها عن صورة الدولة ذاتها، لأن ماركس وانجلز لا يربطان بين الهيمنة السياسية للبروليتاريا وبين هدم جهاز الدولة الذي ورَّثَهُ دولة الطبقات. وهكذا فإن مركزة وسائل الإنتاج وإشراف الدولة عليها، وتخطيط استخدامها، وتدخلها في حق الملكية وفي علاقات الإنتاج يكفي في نظرهما لفتح المجال أمام الانتقال إلى الاشتراكية

(1) L'Etat ?Editions socials .P.155. 1 Engels ,L'origine de la famille ,de la Proprieté Privée et de

وتجاوز حالة التبعية والاستغلال التي يعاني منها المجتمع المدني في ظل سياسات النظم الليبرالية الرأسمالية.

وانتهت تحليلات ماركس إلى أن ظهور المجتمع المدني في المجتمعات الرأسمالية الغربية يمثل تعبيرا عن الثورة البرجوازية، ومن ثم فإن تقويض النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الغربية كفيل بإرساء مجتمع اشتراكي خال من مظاهر الصراع المألوف بين المجتمع المدني والدولة. وبصفة عامة يمكن القول أن مفهوم المجتمع المدني قد اكتسب في الفلسفة السياسية والاجتماعية الماركسية دلالة عملية وثورية جعلت منه أداة لمواجهة الأيدولوجيا الرأسمالية ومظاهر استبداد طبقاتها المهيمنة.

وخلافا لهيغل وماركس ألح ألكسي دي توكفيل Alexis de Tocqueville على أهمية الدور الذي يمكن أن يقوم به المجتمع المدني في أية دولة ديمقراطية ولاسيما في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد جعل منه مجال تمرين للديمقراطية يمارس سلطة الرقابة على الإدارة السياسية. وهذا المجتمع المدني ينبغي، بحسبه، أن يمتلك دورا مزدوجا: دورا سياسيا (قائما على أساس إرادوي ومستقل) ودور منتج للخدمات، أي أنه ليس فحسب سلطة مستقلة عن الدولة بل هو كذلك سلطة منافسة لها[1]. وتصور توكفيل أن الدولة الحديثة تنزع إلى خنق المجتمع المدني، وأن سلطة الملك "تحوّل كل أمة إلى مجرد قطيع من الحيوانات المرعوبة"[2]. ولعل هذا ما دفعه إلى القول بأن التطور السياسي المُميِّز للمجتمعات هو ذلك الذي ينقلها من حالة الحرية الأرستقراطية إلى حالة المساواة الديمقراطية. بعد حوارات فلسفية وسياسية مثل تلك التي تعرضنا لها منذ قليل، والتي امتدت على مدى عشرات السنين، تراجع الاهتمام بهذه الكلمة المفتاح في الفكر السياسي

---

(١) أنظر حول ذلك المرجع الآتي: Alexis de Tocqueville: De La Democratie en Amerique .Paris .Flammarion.1981.

(2) IBID..TII.4eme Partie.chapVI.P386.

الغربي إلى حد أن الحديث عن المجتمع المدني توقف عمليا مع نهاية القرن التاسع عشر وحتى السنوات السبعين (١٩٧٠).

ويمكن أن نشير خلال هذه الفترة إلى استثناء متعلق بالمفكر الاشتراكي الإيطالي أنتونيو غرامشي الذي ناضل من أجل الحريات العامة ومصالح المجتمع المدني. فمثلما أكد ألكسي دي توكفيل على ضرورة الحد من هيمنة الدولة على قوى المجتمع المدني، وذلك من خلال المشاركة الفعلية لهذه الأخيرة في الحياة السياسية، حرص المفكر الاشتراكي الإيطالي انتونيو غرامشي Antonio Gramsci على إبراز ما للمجتمع المدني من ادوار لا يمكن لأية ديمقراطية حقيقية أن تنجح من دون أن تأخذها في الحسبان. من بين هذه الأدوار النضال من أجل الحريات العامة، ومحاربة وظائف الهيمنة والسيطرة المباشرة التي يمارسها المجتمع السياسي على المجتمع المدني "يمكن أن نُميِّز، كما يقول غرامشي، بين مستويين كبيرين في البنية الفوقية: مستوى يمكن أن نصفه بالمجتمع المدني، بمعنى مجموع الهيئات التي عادة ما تسمى داخلية وخاصة، ومستوى المجتمع السياسي أو الدولة، ويناسب على التوالي: وظيفة الهيمنة التي تمارسها الجماعة الحاكمة على مجموع الجسد الاجتماعي، ووظيفة السيطرة المباشرة أو القيادة التي تجد تعبيرها عبر الدولة والسلطة القضائية"[1].

وتوصل غرامشي إلى وجود اختلاف جوهري بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وإلى أن المجتمع المدني بحاجة إلى دعم سياسي يحرره من سيطرة المجتمع السياسي المباشرة. ومع نهاية السبعينات عاد مفهوم المجتمع المدني إلى مركز الاهتمامات الفكرية والسياسية، ليبلغ الاهتمام به أقصى مداه مع نهاية السنوات التسعين (١٩٩٠). وقد لا حظت مجلة Le Courier de la planète ذلك في عدد متميز خصصته، سنة ٢٠٠١، لظاهرة صعود المجتمع المدني العالمي. وأشارت إلى أن مسألة المجتمع المدني أصبحت الشغل الشاغل للعديد من الجامعيين والمعلقين

---

(1) Voir:Antonio Gramsci: Cahiers De Prison .Vol6.Ed.Gallimmard.11978à1986.

السياسيين، بل إنها ذهبت إلى حد القول بأن "المجتمع المدني يحمل حضارة الغد العالمية"[1]. إن عودة مفهوم المجتمع المدني إلى مركز اهتمام الأكاديميين والباحثين في الشؤون السياسية والاجتماعية يمكن أن يفسر من خلال عدة عوامل. يتعلق بعضها بالتحولات التي حصلت في أوروبا الشرقية من جهة، وفي أوروبا الغربية من جهة ثانية. فقد فوجئ العالم بالأحداث الاستثنائية التي شهدتها أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩م، وقد أثارت تلك الأحداث على مستوى التحليل السياسي والاجتماعي مجموعة من الأسئلة الجديدة ذات الصلة بفكرة المجتمع المدني. ثم إن محاولات شرح تلك التحولات الثورية التي حدثت في أوربا الشرقية في الفترة المذكورة سالفا جعلت العديد من المفكرين المهتمين بها يصطدمون بالخطاب المتعلق بانبثاق المجتمع المدني. فبسببها تم إحياء هذا المفهوم وشاع استخدامه على نطاق واسع خلال السنوات الثمانين من القرن العشرين.

وأخذ في هذه الفترة معنى معياريا يدل على ضرورة بناء منظمة من أجل تغيير النظم الشيوعية الحاكمة وقتها. ونتيجة لذلك ظهرت في بعض دول أوروبا الشرقية، بعد فشل الحركات الطلابية والعمالية البولونية خلال الفترة ١٩٦٠ – ١٩٧٠، صور جديدة للمعارضة. ولم يعد الأمر يتعلق بمضادة الشيوعية التقليدية، ولا بمحاولات إصلاحها من الداخل، بل تعلق الأمر بانبثاق محصور في أوساط ثقافية بتشيكوسلوفاكيا وهنغاريا، وأخذ طابع اجتماعي في بولونيا وبطريقة محدودة ومتأخرة بجمهورية ألمانيا الديمقراطية.

وسعى منشطو هذه الحركات إلى تطوير استراتيجياتهم في السنوات السبعين والثمانين من القرن المنصرم. والأهم من ذلك أن تلك الحركات لم تكن تبحث عن مواجهة مباشرة مع السلطة بل تسعى إلى بناء مجتمع تجد فيه "سلطة من لا سلطة لهم" Le Pouvoir Des sans Pouvoir كما يقول فاكلاف هافل Vaclav Havel مجالا للتعبير عن ذاتها، وعن تطلعاتها وهمومها. ومن الجدير بالذكر هنا

---

(1) Revue: Le Courier de la Planète.No.63.Ed.Soralgol. Juin 2001.

أن هذا التأكيد على ضرورة إحياء منظمات المجتمع المدني ينحدر، ولو ضمنيا، من أفكار غرامشي الذي تغلغلت أفكاره في أوروبا الوسطى في الوقت الذي كانت تنتشر في أوروبا الغربية، وذلك بفضل الفيلسوف الماركسي جورج لوكاتش George Luckacs وبفضل المثقفين الإيطاليين وخاصة المفكر نوربيرتو بوبيو Norberto bobbio.

وبموازاة من ينتمون إلى الماركسية الغرامشية، ظهر آخرون جعلوا من عصر الأنوار في صيغته الأنجلوسكسونية (أي الليبراليون بالمعنى التقدمي الأمريكي للعبارة) منطلقا لتصور وتحديد طبيعة الصلة بين المجتمع المدني والدولة. إلا أن الاتجاهين تصورا المجتمع المدني كمنظمة لمقاومة الدولة الاستبدادية، وليس وسيلة للاستيلاء على سلطة الدولة. وهكذا عاد مفهوم المجتمع المدني إلى الظهور في الحوار السياسي الغربي انطلاقا من الشرق.

ويتبدى من التحليلات الأخيرة كيف أن الحوار حول المجتمع المدني لم يتم تنسيقه وتصوره، خلافا للفترة ١٧٥٠-١٨٥٠ م، من طرف فلاسفة مشهورين مثل فيرغسون وروسو وكانط وهيغل أو ماركس، بل كان النتاج المُرَكَّب لمسارات مناضلة. ذلك ما تبينه إحدى الدراسات المهمة التي قام بها الفيلسوف المعاصر يورغين هابرماز Yurgen Habermas. فمنذ السبعينات من القرن المنصرم أثار كتابه المتعلق بانبثاق "الدائرة العمومية" في أوروبا القرن الثامن عشر جدلا واسعا حول تشكل "الفضاءات العمومية".

ويشير هذا المفكر إلى أن انحسار الاهتمام بفكرة المجتمع المدني كان يقابله انتشار واسع لفكرة الفضاء العمومي Space Public في شتى مجالات العلوم الاجتماعية بدء من الفلسفة وحتى التاريخ، ومن علم الاجتماع إلى الانتروبولوجيا مرورا بالعلوم السياسية. غير أن انهيار الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية، والضعف المتزايد للدولة أمام منظمات المجتمع المدني أعادا إلى الواجهة دراسة فكرة المجتمع المدني. ومع سقوط جدار برلين سنة ١٩٨٩م ونهاية الحرب الباردة أصبح نشاط منظمات المجتمع المدني أكثر حضورا على الساحات

المحلية والإقليمية ثم بعد ذلك الدولية، كما أصبح بالإمكان الحديث عن مستقبل زاهر للديمقراطية الليبرالية ولرأسمالية لا منافس لها على المستوى الدولي. في نفس الوقت تم التقليل من قيمة الخصوصيات العرقية والثقافية والدينية لصالح فكرة المواطنة العالمية.

جعلت، هذه العوامل مجتمعة، من تجدد الحوار حول المجتمع المدني تعبيرا غامضا ومعقدا عن الصراعات الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين. ولذلك فإن تحديد فكرة المجتمع المدني ودوره في المجتمعات الحديثة والمعاصرة لا يمكن أن يتم بمعزل عن جملة العوامل التي بدأت تتشكل منذ نهاية السبعينات، وأفضت إلى ما يشهده العالم اليوم من عولمة في شتى مجالات الحياة البشرية، بل إن البعض أصبح يتحدث في ظل تلك العولمة عن ضرورة إرساء مجتمع مدني عالمي.

وأيا كان اختلاف أو تشابه المقاربات الفلسفية والسياسية لمفهوم المجتمع المدني فإن العديد من الباحثين السياسيين قد اتفقوا على أنه يعبر عن "مجموع العلاقات البين – ذاتية، وعن البنى الأسرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية التي تنتشر في مجتمع ما خارج إطار أو تدخل الدولة"[1]. وبعبارة أخرى فإن المجتمع المدني هو مجال الحياة الاجتماعية المنظمة، المجال الإرادي، المكتفي بذاته على نحو واسع والمستقل عن الدولة على حد تعبير المفكر السياسي Larry Diamond.

ولعل هذا ما جعل منه سلطة لتطوير الديمقراطية والمساهمة في التقليص من الهيمنة الكلية للدولة. والمجتمع المدني لا يتضمن فحسب الأفراد والأسر والمؤسسات والمنظمات التطوعية بل يشمل كل ما يسمى الهيئات الوسيطة Les corps Intermédiaires بين الدولة والأفراد. وإذا كان المجتمع المدني يقوم

---

(1) Jean –Louis Quermone:Les origins Politiques Occidentaux.Paris .Ed.du Seuil .1986.p.187.

برسالتين ايجابيتين متفق عليهما، يعبر بمقتضى الأولى عن التطلعات الديمقراطية للأفراد من خلال مراقبة تصرفات الدولة، ويقوم بموجب الثانية بدور المنتج للخدمات في مجال توفير الضمانات والصحة والتربية والثقافة إلخ، فإن الحوارات السياسية الغربية المعاصرة قد أقامت مع ذلك تعارضا بين تصورين للمجتمع المدني: أحدهما متفائل وينتمي إلى دائرة الفكر الليبرالي السياسي، والآخر متشائم ويستند إلى أطروحات الاشتراكيين الديمقراطيين في أمريكا وأوروبا.

يعتقد أصحاب التصور الأول أن المجتمع المدني هو ملجأ الحرية وملاذ المبادرة الخاصة، ومصدر أخلاق التهذيب الذاتي المُهَدَدَانِ بالصلاحيات اللامحدودة لأجهزة الدولة. أما التصور الثاني فقد ذهب إلى أن المجتمع المدني قد يتسبب، عندما يترك على ذاته، في اللامساواة واللامدنية، ونتيجة لذلك فإن سيادة القانون وحده يمكن أن تحرر الأفراد بينما لا يقود الإفراط في الحرية إلا إلى القمع.

وبغض النظر عن تباين أو تماثل القراءات السياسية والأيديولوجية لنشاطات منظمات المجتمع المدني، المحلية والإقليمية والدولية، فإنها تلعب دورا ثابتا ومستمرا في بناء وانتظام عمل الأنظمة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، وقد أصبحت اليوم من أهم المنظمات التي يعوّل عليها في مجال تحقيق التنمية والتطور الاقتصادي وحماية حقوق الإنسان، بل إن مشاركة المجتمع المدني، منظورا إليه كإمكانية جماعية للجماعات المهشمة تمكنها من تقديم اقتراحاتها ومن الولوج إلى المؤسسات المخولة بأخذ القرارات الديمقراطية، غدت العنصر الأساسي لأية تنمية ديمقراطية حقيقية. ونظرا للأهمية المتزايدة لهذه المنظمات في عالمنا المعاصر فقد ارتأينا: ضرورة توضيح بعض الصعوبات والعوائق التي تواجهها في العالم العربي عموما، وكذا: ضرورة الوقوف على طبيعة وحدود الأدوار التي يمكن أن تقوم بها في الدول العربية في مجملها. ورغم علمنا بصعوبة الوقوف على طبيعة الأدوار الحقيقية التي تقوم بها منظمات المجتمع المدني العربية فإن محاولة كهذه ربما لا تخلو من الفائدة خاصة إذا أخذنا في الحسبان دورها في توعية الرأي العام

وتحريض الدولة على تمكين المواطنين من الحقوق المترتبة على صفة المواطنة. فمما لا شك فيه أن الدولة العربية تحتضن منظمات المجتمع المدني، وأن نشاطات هذه الأخيرة تعتبر – من وجهة نظر السلطات العربية الرسمية – نتاجا لممارسات ديمقراطية أصبح مسموحا بها في بعض الدول العربية.

تنقسم هذه المنظمات من وجهة نظرنا إلى قسمين: قسم ساد قبل ظهور الدولة العربية القطرية الحديثة المؤسسة على نموذج الدولة الغربية الحديثة وقد انبثق في شكل مدارس وجماعات للدعوة والإصلاح وهو بمثابة مجتمع مدني ديني، وقسم ظهر بعد تأسيس الدولة العربية في العصر الحديث وتحررها من الوصاية السياسية والعسكرية للمستعمر الأوروبي وهو الذي ينشط الآن في معظم المجتمعات العربية ويمكن تسميته بالمجتمع المدني السياسي.

تمثل المدارس الفقهية والكلامية الإسلامية منذ تشكلها في بداية حكم بني أمية وحتى سنة ٢٣٣ هجرية الأشكال الأولى للمجتمع المدني الديني في المجتمعات العربية. فقد رفعت بعض هذه المدارس شعار التنوير في الفكر العربي الإسلامي ودافعت عن حق الإنسان المسلم في الاستعمال النقدي للعقل وفي حرية الاختيار والتفكير والتملك.

وبرع المعتزلة في هذا المجال إذ رفضوا كل وصاية على العقل البشري وحاولوا، من خلال آرائهم التقدمية والعقلانية، تثقيف المجتمع الإسلامي ونشر قيم التسامح والوسطية بين المسلمين. كما دافعوا عن حق الإنسان في الحياة والعيش الكريم بعيدا عن أية وصاية دينية أو سياسية. اقترح الفكر الاعتزالي منذ تأسيسه مع مدرستي محمد بن الحنفية ومدرسة البصرة قراءة جديدة للواقع السياسي والاجتماعي هدفها تكريس مبدأ العدل السياسي والإلهي ومحاربة الفساد وعنف سلطات وحكام بني أمية.

وقد جعل منهم هذا الموقف تيارا فكريا تتطلع الجماهير المسلمة تحديدا في البصرة وقبلها المدينة، التي تعرضت في عهد اليزيد بن معاوية لأحداث دموية وعقوبات جماعية أشرفت عليها جنود والي المدينة مسلم بن عقبة، نموذجا

للمقاومة المدنية الفكرية والسياسية. فلم تكن المدرسة الاعتزالية مدرسة فلسفية ودينية بل كانت أيضا حركة اجتماعية وسياسية مدنية مؤثرة في الوسط الاجتماعي وعلى مستوى مصادر القرار السياسي الرسمي خصوصا خلال مراحل حكم الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق أي الفترة الممتدة من ١٩٨هجرية إلى غاية ٢٣٣ هجرية.

وقد ترجمت كل مدرسة كلامية أو فقهية قراءتها الخاصة لحقوق الإنسان الفردية والأسرية والاجتماعية والاقتصادية في شكل نصوص علمية تُستَشَفُ منها طبيعة هذه الحقوق وحدودها. وبادروا من هذا المنطلق إلى إزالة الغموض الذي يكتنف المفاهيم المُؤَسِسَةُ لأيدولوجيا السياسة الشرعية الجديدة لولاة الأمر الأمويين. على اعتبار أن هذا الغموض كان يُستَخْدَمُ من طرف هؤلاء الولاة، والمنظرون لشرعية ولايتهم، لتبرير أيديولوجيتهم الجبرية. مثال ذلك تأويلهم لمفهومي الحق والعدل.

لم يعد الحق بالنسبة لهم يُعْرَفُ من مصدر واحد لا يأتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بل غدا في متناول إدراك الإنسان من وجوه متعددة: كتاب ناطق أو خبر مجتمع عليه أو حجة عقل أو إجماع كما ذهب إلى ذلك واصل بن عطاء. أي أن الحق فرديا كان أو جماعيا، سياسيا كان أو شرعيا لا يمكن اختزاله في وجهة نظر واحدة، لأنه ينفتح على تعدد المنظورات والتأويلات والمقاربات ولا بد أن يكون تابعا لمقاصد ذات طابع عقلاني ويمكن تبريرها عقليا. وكذلك الحال بالنسبة لمفهوم العدل. لم يعد يدل على قبول القدر خيره وشره في الدنيا والآخرة، لأن تأويلا كهذا يتناقض مع حكمة العقل ومع ما تستوجبه الطبيعة العقلانية للفعل البشري من مراعاة لأوجه المصلحة في حياة الفرد والمجتمع، بل هو على حد تعبير القاضي عبد الجبار (٤١٥ هجرية ١٠٢٠ م) عدم الإخلال بالواجب والصدق في الخبر وعدم الجور في الحكم. ينطبق ذلك على العدل الإلهي مثلما ينطبق على العدل البشري.

إلا أن هذه المدارس الكلامية ظلت في الغالب مرتبطة بالسلطة السياسية الحاكمة وبالمرجعية الدينية بحيث أثرت المرجعيتان، السياسية والدينية، على طبيعة نشاطها الفكري والاجتماعي، فكانت توصف تارة بالاعتدال وتارة بالبدعة والهرتقة مثلما كان حال المعتزلة في عهد المتوكل الذي ناهض الفكر الاعتزالي وناصبهم العداء. كانت المدرسة الاعتزالية في فترات ازدهارها، من فترة حكم الرشيد وحتى عهد الواثق، وتراجعها خلال عهد المتوكل بمثابة حركة فكرية ذات طابع اجتماعي مدني تضع نصب عينيها أولوية حل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعترض المجتمع الإسلامي خلال مرحلة ما بعد الخلافة الراشدة.

وعندما تشكلت المذاهب الفقهية الأربعة، المالكية والشافعية، الحنفية والحنبلية، حملت في أحشائها أفكارا وآراء يدور الحديث فيها حول حياة الفرد داخل المجتمع وفي علاقته بالسلطة الزمنية المهيمنة، وكانت هذه الأفكار بمثابة برنامج اجتماعي يستهدف الدفاع عن حقوق الإنسان من حيث هو إنسان: حقه في الحياة، وحفظ العرض والدين والمال وسلامة البدن والعقل وحقه في الأمن والاستقرار سواء أكان ذميا أو معاهدا أو مسلما. ووقف بعض أتباعها إلى جانب المجتمع وناهضوا السلطة وطالبوا بإحقاق الحقوق وسد حاجات الرعايا وحماية حقوقهم الأساسية.

إننا نجانب الصواب إذا نظرنا إلى المذاهب الفقهية الأساسية في الإسلام على أنها مجرد تيارات فكرية ودينية وإنما هي زيادة على ذلك مذاهب ذات خلفية اجتماعية وسياسية نلمسها في الدور الذي تلعبه في صياغة العقد السياسي الذي ينظم حياة المسلمين في مختلف الدول العربية والإسلامية. فكل دولة عربية تَسُنُّ قوانينها المنظمة لعلاقة الفرد بالدولة والمجتمع في ضوء المذهب الديني المعتمد رسميا في هذه الدولة. وهذا المذهب هو الذي يتبنى المرافعة عن مشاكل الرعايا وينتزع لهم الحقوق، بقوة الكلمة والنصيحة، من السلطة وقد يلعب أحيانا بعض

أتباع مذهب ديني معين دورا سلبيا فيتراجع عن مواجهة مظالم السلطة ويدعو إلى الطاعة العمياء لأولياء الأمر مهما كان ظلمهم وجورهم.

وقد يكون الأمر على العكس من ذلك تماما مثلما حصل في محنة الإمام مالك في عهد أبي جعفر المنصور عندما روى حديث "ليس على مستكره يمين". فقد كانت هذه الرواية بمثابة بيان سياسي لنقض البيعة مع الخليفة العباسي الذي كان حكامه يجبرون الناس على الحلف بالطلاق عند البيعة. لم يكن خروج مالك رضي الله عنه عن الصمت مجرد فتوى فقهية بل كانت في جوهرها رفض صريح لما يتعرض له أفراد المجتمع الإسلامي من ظلم وانتهاك للحقوق والحريات الدينية والسياسية.

لقد لعبت المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية في الإسلام دور ما يطلق عليه الآن منظمات المجتمع المدني إلا أنها لعبت هذا الدور على طريقتها الخاصة وفي حدود هامش الحرية الذي تسمح به السلطات الزمنية العربية والإسلامية، وكانت أقرب من حيث التنظيم إلى الأحزاب السياسية منها إلى الشكل العشوائي الحالي لمنظمات المجتمع المدني. كان البعد الاجتماعي المدني لهذه الأخيرة يمثل إقليما من أقاليم هذه المدارس والمذاهب وبعدا أساسيا من أبعادها خاصة عندما نأخذ بعين الاعتبار خصوصية القضايا التي شغلت شيوخ وأتباع هذه المذاهب، وهي قضايا ذات طبيعة دينية بالدرجة الأولى إلا أن ما يصدر حولها من فتاوى يتناول أحيانا إشكالات ذات طبيعة اجتماعية واقتصادية ودينية مُحَدِدَة لحقوق الأفراد الدنيوية سواء أكانوا جزء من نفس المجتمع أو أقليات داخل هذا المجتمع: على سبيل المثال حال أهل الكتاب وحقوقهم داخل المجتمع الإسلامي.

وتعتبر الزوايا والمحاضر وحركات التصوف المنتشرة في العالم الإسلامي، قديما وحديثا، امتدادا لهذا المجتمع المدني الديني الذي ترجع أصوله إلى السنوات الأولى من حكم الأمويين. وقد ظهر المجتمع المدني السياسي في الأقطار العربية، بعد استفحال شأن منظمات المجتمع المدني الغربية خلال القرن العشرين، ويشكل منظمات علمانية في الغالب تتبنى شعارات وطرق تنظيم منظمات

المجتمع المدني الغربية. وهذا المجتمع المدني العربي السياسي يرتكز بشكل مباشر أو غير مباشر على خلفية سياسية معينة وينشط في مجال قضايا المرأة والبيئة والطفولة والصحة و" المواطنة " وتقريبا كل ماله صلة بحقوق وقضايا المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

غير أن معظم هذه المنظمات الأخيرة لا تناسب ما يعرف في العديد من المجتمعات الأوروبية أو حتى في الولايات المتحدة الأمريكية وبعض دول أمريكا اللاتينية، " بالمجتمع المدني الحقيقي " La Société Civile Virituèlle، أي ذلك الذي يسمح للمواطنين بالتعبير عن مصالحهم ومناقشتها، لاعبا في الآن نفسه دور المراقب لتصرفات الدولة، بل تناسب في الغالب ما يمكن أن يطلق عليه " المجتمع المدني الرسمي " La Société Civile officièlle أي نموذجا خاصا من منظمات المجتمع المدني حصلت على الترخيص الإداري لوجودها وعملها، وتعمل وفق توجيهات وبرامج السلطة السياسية الحاكمة[1].

هذه التبعية المُمَيِّزَة للعديد من منظمات المجتمع المدني في الأقطار العربية انبثقت عنها مجموعة من العوائق حالت باستمرار دون إنجازها مهامها الأصلية.

وبإمكاننا حصر تلك العوائق في إطار جملة من الاعتبارات تؤثر سلبا في وجود ونشاط منظمات المجتمع المدني في الدول العربية.

يتعلق الاعتبار الأول بمنزلة المجتمع المدني ذاته داخل الفضاء الجيو- سياسي العربي Espace Géopolitique Arabe. فمن المعروف أن من بين الفضاءات الجيو- سياسية الكبرى، يعد الفضاء الجيو- سياسي العربي الوحيد الذي لم يتوصل فيه التعبير السياسي للمجتمع المدني إلى التحرر كليا من مراقبة الدولة البيروقراطية أو الكليانية أو غيرهما من الأنظمة السياسية العربية الأخرى.

---

(١) للمزيد من التفصيل أنظر الدراسة التالية: د . سيدي محمد ولد يب: الديمقراطية والمجتمع المدني .الدول العربية نموذجا . مجلة دراسات . العدد ٢٤ . ٢٠٠٦ . طرابلس . ليبيا .

إن العديد من النظم السياسية العربية مازالت تحول دون ولوج منظمات المجتمع المدني للمعترك السياسي، وهي بذلك تبعدها عن قاعدتها الشعبية وتمنعها من التواصل المباشر مع المواطنين، ذلك أن إقصائها من مجال العمل السياسي يفرغها من مضمونها ويحول دون إقبال الجماهير عليها. ثم إن غياب التكوين الثقافي والعلمي لبعض منظري – أو ممثلي – منظمات المجتمع المدني في بعض الدول العربية قد جعل منها مجرد مؤسسات مُشَرَعَة لجمع أموال عادة ما تصرف لغايات شخصية لا علاقة لها بالمصلحة الاجتماعية العامة، وأصبحت في حالات أخرى واجهات سياسية يُطِلُ من خلالها نوابها وممثلوها على المشهد السياسي لبلدانهم، وقد حالت هذه المعطيات السلبية ذاتها دون إمكانية إحداث نهضة سياسية واجتماعية وثقافية حقيقية تحتضن منظمات المجتمع المدني وتضع الحكومات العربية أمام سياسة أمر الواقع: أي ضرورة التخلي عن بعض صلاحياتها التقليدية من خلال استشارتها منظمات المجتمع المدني الجادة في كل ما يتعلق ببلورة السياسات، وبتطبيق شتى المشاريع المتعلقة بالتنمية.

وهذه الضرورة تمليها مقتضيات التحديث الاقتصادي والسياسي الذي يتحتم على منظمات المجتمع المدني أن تدلي بدلوها فيه، لا لأنها "تعمل في إطار مستقل عن الحكومات" بل لأن لها "أهمية قصوى في نشاط المجتمعات قد تبرز أكثر من أنشطة الأحزاب والحكومات في الإطارات الأممية"(*).

ونتيجة لما سبق ذكره من ملاحظات متعلقة بالصعوبات التي تواجهها منظمات المجتمع المدني توصلنا إلى أنها تعمل في ظروف سياسية واجتماعية غير مناسبة تماما، وقد أنجزت تقدما ملحوظا فيما يتعلق بالدفاع عن حقوق الإنسان العربي، وخصوصا منها تلك المنظمات التي تعمل من خارج هذا العالم مثل الهيئة

(*) للمزيد من التفصيل حول هذه الفكرة يمكن مراجعة: ندوة الديمقراطية وحقوق الإنسان بين مطالب النخب وتطلعات الشعوب . المنظم جمعية الدراسات الدولية . تونس . ١٨ ماي ٢٠٠١ ص. ٤١.

العربية للدفاع عن حقوق الإنسان، إلا أن واقع منظمات المجتمع المدني في الدول العربية يمكن أن يوصف عموما بأنه واقع العجز عن القيام بالمهام المتوقعة منها.

وقد تحولت معظمها - بموجب ذلك - إلى مجرد وسيلة لتبرير سياسات وبرامج حكومية بعيدة كل البعد عن قيم الحداثة السياسية والاجتماعية، وهذا للأسف ما يمكن ملاحظته في بعض الدول العربية التي تعاني فيها مؤسسات المجتمع المدني من عدة مشاكل إضافية أخرى: فهي إما تابعة للدول أو المؤسسات الأجنبية المموِّلة لها، وإما أنها ملتزمة بمرجعيات سياسية وأيديولوجية ذات توجهات خاصة (توجهات قد تكون عروبية قومية أو أصولية إسلامية أو حتى أثنية ضيقة تستهدف التعصب أو الدفاع عن المصالح والحقوق المشروعة أو المزعومة لجماعة معينة مثلما هو حال بعض منظمات المجتمع المدني البربرية بالمغرب أو الزنجية ببلاد شنقيط (موريتانيا حاليا). وكل هذه الاعتبارات تقلل من أهمية ممارستها الديمقراطية، وتحد من قدرتها على المشاركة الفعالة في صنع القرارات.

إن منظمات المجتمع المدني تشهد حضورا في العديد من الدول العربية في مجالات متعددة، وتقوم بعضها بأدوار اجتماعية وتربوية وتوعوية وتنموية لا يستهان بها، غير أن وجود ظواهر التهميش الاجتماعي والإقصاء السياسي في بلداننا العربية يقتضي لا محالة إرساء سياسات شراكة فاعلة بين منظمات المجتمع المدني وسلطات هذه الدول، إذ بذلك فحسب تتعزز مساعي تحقيق التنمية الاقتصادية والثقافية والاجتماعية في تلك الدول التي ستصبح عندها مهيأة لمواجهة سلبيات تيار العولمة الاقتصادية القائم على المنافسة الحرة بين الأسواق.

ولكي تقوم بهذا الدور كاملا لا ينبغي لها أن تكون بالضرورة مناهضة للدولة أو تسعى للاستيلاء على السلطة، لأن إقامة شراكة فاعلة بينهما قد تساعد الدولة العربية ذاتها على التوفيق بين احترام الحياة الخاصة للأفراد وتنظيم علاقة الدولة مع اقتصاد السوق والتوازن بين الفعالية والتمثيلية، وهي المواضيع الأساسية التي تتمحور حولها إشكالية الدولة في المجتمعات الديمقراطية الحديثة.

ثم إن تلك الشراكة تقتضي من كليهما حسن توظيف الموروث الثقافي والديني، فلا ينبغي للدولة استخدام الدين لتبرير استبدادها تماما مثلما لا ينبغي لمنظمات المجتمع المدني أن تستخدم الدين للوصول إلى السلطة أو تقييد حركة بعض منظمات المجتمع المدني الأخرى.

ففي بعض الأحيان تلجأ منظمات مجتمع مدني عربية إلى إقصاء بعضها البعض، وذلك إما بسبب الاختلاف الأيديولوجي كما هو الحال بين منظمات ذات نزعة ماركسية وأخرى ذات نزعة ليبرالية، وإما بسبب المرجعية الدينية (الأيديولوجيا الأصولية) حيث لا تعترف هذه المنظمات (خاصة الإسلامية ذات النزعة المتشددة) مثلا ببعض الحقوق - مثل حق المرأة في صياغة نمط حياتها الخاص بها بدء من العمل وحتى طريقة لباسها - التي تعتبرها منظمات مجتمع مدني أخرى، وغالبا ما تكون حركات تحرر نسوية، من أبسط حقوق المرأة.

اتخذت العديد من الدول - سواء منها العربية أو الغربية وفي مقدمتها دول الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية، من المعطيات الأخيرة، أي كيفية توظيف الدين الإسلامي أو التعامل معه في إطار مجال نشاطات منظمات المجتمع المدني، ذريعة للحد من نشاطات الأحزاب السياسية ذات التوجهات الإسلامية وبعض تلك المنظمات التي ذهبت العديد من الأنظمة العربية والأوروبية وأمريكا إلى وصفها بالإرهابية. فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ بنيويورك تغيرت العديد من المعادلات الدولية، واتجهت الأبحاث نحو دراسة بؤر الأصولية والشبكات السرية التي تحتفظ بها حية في فجوات المجتمع المدني. والحال أن مشروعا كهذا لا يقلل فحسب من فعالية منظمات المجتمع المدني، بل يكاد يحجب أيضا دعاوى دمقرطة شكلها السياسي. لذلك أصبحت كل حركات المقاومة، والعديد من المنظمات الداعية إلى إجراء إصلاحات ديمقراطية حقيقية في العالم الثالث بمنزلة حركات إرهابية لا تستحق شفاعة الأمم المتحدة.

وقد انتهزت بعض الأنظمة العربية فرصة محاربة الإرهاب، فأعلنت الحرب على جميع رعاياها، لأن محاربة منظمات المجتمع المدني المحايدة في طرحها والمسالمة

في توجهاتها تعني أيضا محاربة كل المجتمع. وقد فاتها أن التوفيق بين ممارسات حكومة ديمقراطية وممارسات حكومة قوية قد يُحْدِث معجزة المصالحة بين برامج الدولة وتطلعات المجتمع المدني.

إن أية حكومة لا يمكن أن تكون قوية إلا عندما تمتلك قاعدة ديمقراطية عميقة، إلا أن عليها أن تتصرف دائما بحيوية حتى يتسنى لها الدفاع عن البلد، وضمان الأمن الداخلي، وتحقيق التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية. ذلك ما أشار إليه أيضا عالم السياسة المعاصر الفرنسي Jean François Huot عندما بيّن، في دراسة خصصها للأشكال الجديدة للديمقراطية المعاصرة، أن: "الدولة الكافلة محكومة في نفس الوقت بواجب عدم التدخل باسم استقلالية المجتمع المدني، وبواجب التدخل باسم نظام اجتماعي عادل"[1]. وزيادة على ذلك فإن المجتمع المدني لا يمكن أن تكون له مصداقية إلا عندما يساهم في بناء دولة القانون والمؤسسات من جهة، وفي دعم الحريات السياسية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى. فبهذه المشاركة وحدها يشارك المجتمع المدني في تحقيق الديمقراطية والتنمية، ويتحرر في الآن نفسه من هيمنة السلطة السياسية الرسمية ومن وصاية المنظمات والمؤسسات الدولية ذات البرامج والأجندات الخارجية.

إننا نجد، على سبيل المثال، أن بعض المنظمات غير الحكومية تمارس تأثيرا لا يستهان به على تطور خطابات ونشاطات المنظمات الدولية الكبرى، فتشارك إلى جانبها في التعريف بالإنجازات المحققة في مجال حقوق المرأة مثلا، كما تثير العديد من القضايا المتعلقة بالبيئة وحقوق الطفل، وفكرة التنمية المستديمة، بل إن بعض المنظمات غير الحكومية المعتمدة لدى الهيئات الدولية تلقى ترحيب العديد من دول العالم الثالث، فتدخل في حوار مباشر معها، وتأخذ هذه الدول أحيانا

---

(١) أنظر حولك الدراسة التي قام بها: Marc Chevrier: La Société Civile ,L'Etat Subsidiaire et La Responsabilité Civique au Canada (sans annee d,edition).

بوجهة نظرها المتعلقة بتقييم نشاطاتها ومواقفها المتعلقة ببعض المعاهدات مثل (معاهدة حقوق الإنسان، وحقوق الطفل). كما يمكن أن تساهم منظمات المجتمع المدني في تعزيز الانفتاح والحوار البناء بين الشعوب، وداخل الشعب الواحد.

ومن المفترض أيضا أن تساعد منظمات المجتمع المدني العربية على سير الديمقراطية خارج الدائرة التكنوقراطية، وأن تمارس تأثيرا قويا على العالم السياسي حتى يأخذ بعين الاعتبار طموحات وإرادات الأفراد والجماعات. فقد أصبح من الفوائد المعترف بها لمنظمات المجتمع المدني كونها تلفت الانتباه إلى قضايا متعلقة بالمصلحة العامة لم تمنحها البنى الرسمية ما تستحق من الدراسة والاهتمام. ومن هنا لزم أن يكون توسيع وتعميق وتنظيم الحوار والتأمل مع منظمات المجتمع المدني حول قضايا التمثيل والشرعية والمسؤولية منطلقا أساسيا نحو شراكة فاعلة بين السلطات الحكومية وهذه المنظمات.

وسيتسنى من خلال هذه الشراكة لأية حكومة عربية ترقية الحقوق الديمقراطية والحد في الآن نفسه من الانعكاسات السلبية لظواهر، كالفقر والبطالة والفساد وغياب المنظورات، قد تقوض النظام الديمقراطي وتحد بالتالي من حرية المواطنين. إن دعم المجتمع المدني، شأنه في ذلك شأن دعم الديمقراطية، هو عملية طويلة المدى، والدعم الذي يمكن أن يخصص له يكتسب فعاليته من حيادية الإرادة السياسية المستمرة ومراعاتها لخصوصية أهداف الحركات والمؤسسات النشيطة في مجال المجتمع المدني. فعلى أساس هذه الحيادية ذاتها تجتمع العناصر الأساسية للديمقراطية، المشاركة والمراقبة الشعبيتان والحوار العمومي والمساواة السياسية، وتبرز إمكانيات سياسية واجتماعية جديدة يمكن أن تُوجِدَ إطارا مؤسساتيا وتمثيليا مسئولا وخاضعا دوريا للتناوب والإصلاحات. هذا الإطار يمكن أن يجد تعبيره على سبيل المثال في الديمقراطية المباشرة التي يمكن أن يمارس بواسطتها الشعب سلطته عبر المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية. كما تعبر عنه الديمقراطية النيابية والتمثيلية واسعة الانتشار في الغرب عموما.

بــل إن الديمقراطيــة الاشــتراكية Démocratie Participative الممارســة في سويسرا تمثل نموذجا آخر لهذا الإطار أيضا، إلا أن النظام الأمثل لممارسة الشعب سلطته هو الشورى الاجتماعية القائمة على فكرة الحاكم العادل الذي ينتخبه مجلس الشورى الأعلى المنتخب بدوره عبر التصويت المباشر للمواطنين على أعضاءه. ورغم الاختلافات الأساسية بين هذه الأنماط من الديمقراطية التي يمكن القول بأن بعضها يشكل تجاوزا للبعض الآخر، كما هو حال الديمقراطية المباشرة التي تَعْتَبِرُ "نموذج الديمقراطية الغربية الحديثة "تزييفا للديمقراطيـة الحقيقيـة"، فـإن الإطار السالف الذكر يمكن أن يتيح لمنظمات المجتمع المدني فرصة لعب أدوار قد تنافس أحيانا أنشطة الأحزاب السياسية والحكومات.

إن من يراجـع تـاريخ الـديمقراطيات الحديثـة والمعاصـرة يجـد أن حركـات المجتمع المدني كانت الفاعل الأساسي المُطَالِب بتقنين الحقـوق المدنيـة والـسياسية والاجتماعيـة، وهـي حقـوق متعلقـة في مجملـها بالمواطنـة، كمـا سـيلاحظ أن الاعتراف بهذه الحقوق وبنى الحكومات المنحدرة عنها هما جـوهر الديمقراطيـة. وبغض النظر عن محدودية الدور الذي يلعبه الآن المجتمع المدني في وطننا العربي، أو على الساحة الدولية، فإنه حضوره المتميز في نـشاطات بعـض المجتمعـات قـد أضفى على منظماته وجمعياته أهميـة متزايـدة وخاصـة عنـدما يـضاف إلى تلـك النشاطات المجهود الكبير الذي تبذله بعـض منظمـات المجتمـع المـدني في الغـرب لأجل مساعدة شعوب الجنوب التي تعتقد أنها مغلوبة على أمرها.

غير أن أنشطة منظمات المجتمع المـدني لا تخلـو هـي الأخـرى مـن دلالات سلبية، لأنها تترافق أحيانا مع أنماط مـن التـضمين الـسياسي والأيـديولوجي لا تخدم شفافيتها، فتحرمها مـن حيويتهـا ومقـدرتها علـى أن تكـون سـندا في بنـاء الدولة والمجتمع معا. ولابد من الإشارة إلى أن هذه المنظمات قد تتحول أحيانا إلى فضاء واسع للصراعات: صراع الحرفيين مع المهنيين، صـراع أربـاب العمـل مـع النقابات العمالية، صراع وسائل الإعلام مع سلطة الأسـرة أو الـدين أو المجتمـع بشكل عام. ونتيجة لذلك فإن تلك المنظمات مهددة باستمرار بأن تخسر طابعهـا

المدني Sa Civilité بسبب الصراعات المتعددة التي تعتمل داخلها، لهذا ينبغي أن تتدخل الدولة بين مكوناتها لإعادة توافقها وتصالحها كلما كان ذلك ضروريا. ولا يتنافى هذا التدخل مع كونها دائرة تبادلات مستقلة إزاء الدولة، لأن هذه الأخيرة هي الضامن الضروري للفضاء الذي تعمل فيه منظمات المجتمع المدني، وللقواعد التي تنظم نشاطها.

والحقيقة أن علاقة نموذجية كهذه بين منظمات المجتمع المدني والدولة قد ظلت غائبة في معظم الدول العربية إن لم نقل كلها: فغياب إرادة الإشراك المؤسساتي والمنهجي للمجتمع المدني والأحزاب السياسية للبحث، إلى جانب الأجهزة الحكومية العربية، عن حلول اتفاقية للمشاكل الكبرى التي تواجهها المجتمعات العربية، وهي مشاكل متعلقة أساسا بقضايا جوهرية مثل حقوق المواطنة والتنمية الاقتصادية والسياسية، حجب إمكانية بعث نظام الشورى الاجتماعية بوصفه النموذج الأصلي للديمقراطية الإسلامية وحال دون قيام تجارب ديمقراطية حقيقية في العالم العربي، وغيَّب في نفس الوقت الأدوار الفعالة التي بإمكان المجتمع المدني أن يقوم بها داخل المجتمع.

ولا ينبغي لنا هنا أن نحمل نظام الحكم العربي، على اختلاف مرجعياته الأيديولوجية ونظمه الدستورية والسياسية، المسؤولية كاملة عن هذا الفشل النسبي على أية حال لأن "مستقبل الديمقراطية في الحياة السياسية العربية يتوقف أيضا على مدى ممارسة الديمقراطية داخل الأحزاب والحركات، وفيما بينها، كما يتوقف على ارتضائها الديمقراطية منهجا لإدارة أوجه الاختلاف وتباين المصالح بين الأفراد والجماعات وبين الحاكم والمحكوم والدولة والمجتمع المدني"(١). غير أن فشل منظمات المجتمع المدني في بعض الدول العربية لا يعني نجاحها في أمريكا ودول أوروبا الأخرى على سبيل المثال.

---

(١) برهان غليون، جورج طرابيشي، وآخرون: الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية . المواقف والمخاوف المتبادلة .مركز دراسات الوحدة العربية . ١٩٩٩ص. ٩.

لقد أصبح من المعروف أن سياسات الإدارة الأمريكية الحالية، وبعض دول الاتحاد الأوروبي، تعمل في الاتجاه المعاكس لفلسفة المجتمع المدني، بل إن كل منظمة تعارض مصالحها العليا، سواء كان خطابها من أجل الحرية أو من أجل فضح عمليات النهب المنظم التي تقوم بها أمريكا في شتى أنحاء العالم وتحديدا في عالمنا العربي، لا يمكن أن تكون إلا إرهابية في نظرها ولا تستحق بالتالي شرف الانتماء إلى أي منظمة من منظمات المجتمع المدني التي تجوب العالم من شماله وحتى جنوبه. وفي مقابل ذلك نجد أن تمجيد المجتمع المدني والإشادة به، في أمريكا وأنحاء واسعة من أوروبا، يمكن أن يُقْرَأ كذلك على أنه جزء من المشروع الليبرالي الجديد (Projet Néo-liberal) الذي يسعى من ناحية إلى إضعاف دور الدولة بحيث تتحول إلى منظم اقتصادي وموزع للثروات، بحيث يغدو السوق المنظم الفعلي لكل نشاط اقتصادي، ومن ناحية أخرى إلى إضعاف الدواليب الأساسية للحياة السياسية، ثم أشكال التعبير الديمقراطي للجماعات أي الأحزاب والنقابات.

ولئن كان العديد من منظري الليبرالية في الولايات المتحدة الأمريكية بالذات يدافعون عن تلك الدعاية، مؤكدين في الآن نفسه على ضرورة وضع اقتصاد السوق ضمن دائرة المجتمع المدني، فإن مفكرين سياسيين آخرين، وخاصة Guy Giraux، قد رفضوا هذه السياسة الاقتصادية الليبرالية مفضلين وضع اقتصاد السوق خارج دائرة المجتمع المدني. يقول (غاي غيرو) بهذا الخصوص: "إن من يدافعون عن اقتصاد السوق كثيرا ما يظهرون أن الاقتصاد الحر هو الأفضل لحماية المجال الحيوي. ولكن يبدو أن كل شيء يحيل إلى أن هذه الرؤية للأشياء غير صائبة، وخاصة عندما نحكم عليها من جهة كونها تؤدي إلى تبعية الدائرة الحيوية لنزعة الاستثمار في كل ما يمكن أن يجلب المال"[1].

---

(١) أنظر حول ذلك: Guy Giraux: L'Etat La Société Civile et L'Economie . Les presses universitaires de Laval .Edition L'Harmattan . 2001.

إن منظمات المجتمع المدني العربية مدعوة إلى نبذ براغماتية هذا النمط من النظريات الليبرالية الاقتصادية، لأن هدفها لا ينبغي أن يقتصر على تنمية اقتصاد السوق بل لا بد أن تستثمر هامش الحرية المتاح لها لتعزيز التقدم الاجتماعي والاقتصادي، ذلك أن الحق في التنمية قد أصبح في العديد من الدول الديمقراطية مجالا محوريا للشؤون العامة يفترض مشاركة حرة ونشيطة ليس فحسب من طرف منظمات المجتمع المدني بل من طرف كل المواطنين. إلا أن منظمات المجتمع المدني العربية لا يمكن أن تستفيد من امتيازات الديمقراطية في ترقية حقوق المواطنة وتحسين الظروف السياسية والاقتصادية للمواطنين إلا عندما تُرَاعَى مجموعة من الاعتبارات يتعلق البعض منها بالحكومات العربية بينما يخص البعض الآخر منها منظمات المجتمع المدني ذاتها. من بين هذه الاعتبارات:

- التخفيف من تأثير الدولة والإدارة على القطاع المدني من خلال قبول نقل منظمات المجتمع المدني من "نظام الترخيص" Le Regime De L'autorisation إلى "نظام الإعلان" (*) Le Regime de Déclaration. هذا الإصلاح سيسمح بأن تكون رقابة الدولة، الضرورية من أجل تفادي التجاوزات والخيانات الوظيفية Les Malversations، بعدية وليست قبلية.
- خلق بيئة ملائمة لعمل منظمات المجتمع المدني من خلال وضع إطار قانوني يضمن الحريات الأساسية مثل حرية الاجتماع والمشاركة والتعبير.
- التركيز على ضرورة صيانة منظمات المجتمع المدني وأهمية انتشالها من تأثير مصالح أجنبية قد تستخدمها لتحقيق أهداف غير قانونية.
- ضرورة إرساء شراكة متوازنة بين الدولة ومنظمات المجتمع المدني تضمن الشفافية والمسؤولية.

(*) بمعنى أن واجب مؤسسي أي منظمة من منظمات المجتمع المدني العربية سيقتصر على إعلام السلطة العمومية بأسباب وجود المنظمة وبعنوانها الرسمي ومصادر تمويلها .

- التأكيد على الصلة القوية بين الممارسة الديمقراطية وعمل منظمات المجتمع المدني.
- وعي منظمات المجتمع المدني بأن للدولة الحق في تبني قوانين مناسبة لمراقبة طبيعة نشاطاتها شرط أن لا تتعارض هذه القوانين مع أهدافها الأساسية: كمراقبة النفقات العمومية، تشجيع خلق الثروات، احتواء الدولة (كلب حراسة) والهيئة السياسية إلخ.
- لا يمكن لمنظمات المجتمع المدني العربية أن تعمل بطريقة بناءة ومحايدة إلا عندما تُحْتَرَمُ مجموعة من المبادئ في البلدان التي تعمل داخلها تلك المنظمات:

مبدأ حماية كل أشكال حرية التعبير وبالأخص حرية الصحافة والوسائل الحديثة للإعلام والتواصل، سيادة القانون، الفصل بين السلطات، صيانة حقوق المواطنة.

إن عمل منظمات المجتمع المدني في ظل وجود اعتبارات كهذه سيحافظ لا محالة على لعبها دورها المستمر في بناء وانتظام عمل الأنظمة الديمقراطية بمختلف أشكالها، وستبقى بموجب تلك الاعتبارات ذاتها، إحدى البنى الأساسية التي تسمح للمواطنين بالمشاركة في تسيير الشؤون العامة، وفي النقاشات والقرارات التي تشكل حياتهم.

الفصل العاشر

فكرة المواطنة العربية

المواطنة العربية المغاربية نموذجا


@Ahmedyassin90

فكرة المواطنة العربية

المواطنة العربية المغاربية نموذجا

إن فكرة المواطنة العربية تعبير عن الهوية الاجتماعية والثقافية المشتركة لمختلف المواطنين العرب من بلاد شنقيط "المغربية" إلى شط العرب على حدود الخليج العربي الإسلامي مع بلاد فارس. وتنطبق المواطنة العربية على الإنسان العربي، المسيحي أو المسلم، ذو الأصول العربية من جهة الأب أو الأم أو هما معا، المولود أو المقيم خارج العالم العربي أو في دولة عربية بعينها أو في مجموعة من الدول العربية المتحدة أو التي في طريقها إلى الاتحاد. هذه المواطنة العربية يمكن أن توصف بأنها مجردة وعامة لكونها تتعلق بمواطنة الإنسان العربي في دولة المجتمع العربي الواحد.

ويحيل الأصل التاريخي للمواطنة العربية إلى الهوية الثقافية والمصير التاريخي المشترك للمجتمعات العربية، وإلى المشاريع المعلقة لمسألة الوحدة العربية الشاملة. ونظرا لفشل نماذج محاولات الوحدة التي تحققت سابقا، كما هو حال اتحاد الجمهوريات العربية الذي حصل بين مصر وسوريا وليبيا في أول سبتمبر سنة ١٩٧١م أو بين سوريا ومصر سنة ١٩٦١م، وبقاء الدعوات السياسية الحالية المنادية بها في حدود الطموحات الفردية لبعض القادة والمفكرين العرب، بسبب عوائق ذاتية تعود إلى اختلاف التوجهات السياسية للزعامات العربية وأخرى موضوعية ذات طبيعة أيديولوجية وتاريخية متعلقة بدور السياسات الغربية في تعطيل وحجب إمكانات تحقيق هذه الوحدة، فإن بعث فكرة المواطنة العربية من جديد قد يبدو مسعى موضوعيا ومتاحا إذا ما عملنا على الاستثمار والتوظيف الواعي والمُعَقْلَن لبعض التجمعات السياسية العربية المعاصرة التي شهدتا المنطقة

العربية منذ الثمانينيات من القرن العشرين: اتحاد المغرب العربي ومجلس التعاون الخليجي. فبإمكان اتحاد المغرب العربي، على سبيل المثال، أن يشكل أساسا صلبا لمواطنة عربية أصيلة هي: المواطنة العربية المغاربية أو باختصار المواطنة المغاربية La Citoyenneté Maghrèbine.

لقد كانت نشأة هذا الاتحاد استجابة لتطلعات المجتمعات العربية المغاربية وقادتها إلى بلورة مفهوم موحد للمواطنة وتحقيق الوحدة العضوية بينها. ولم تتردد دساتير بعض دول هذا الاتحاد الإقليمي في الإشارة إلى هذا الهدف صراحة. ففي ديباجة الدستور الموريتاني المقدم للاستفتاء في ١٥ – يونيو – ٢٠٠٦ م يشار صراحة إلى أن الشعب الموريتاني "كشعب مسلم عربي أفريقي، يعلن تصميمه على السعي من أجل تحقيق وحدة المغرب العربي الكبير والأمة العربية"[١].

وقد تمثلت بدايات تأسيس اتحاد المغرب العربي في المشاورات السياسية التي أجراها ممثلون عن أحزاب الدول المغاربية الثلاثة الآتية: تونس، المغرب، الجزائر. وجرت هذه المشاورات على هامش المؤتمر الذي عقدته هذه الدول بمدينة طنجة المغربية في نهاية شهر أبريل من سنة ١٩٥٨م. حصلت بعد ذلك في الستينات والسبعينات من القرن العشرين عدة محاولات لتوحيد دول المغرب العربي الإسلامي إلا أنها ظلت في حدود إبرام اتفاقيات ثنائية وأحيانا مشتركة بين الدول المغاربية الخمسة. وعلى هامش القمة العربية المنظمة بالجزائر في شهر يونيو ١٩٨٨م أطلق قادة: الجماهيرية العربية الليبية (معمر القذافي) والمملكة المغربية (الملك الحسن الثاني) والجمهورية التونسية (زين العابدين بن علي) والجزائر (هواري بومدين) وموريتانيا (معاوية ولد سيدي أحمد الطايع) إعلان زرالدة الذي أوصى باستحداث لجنة مشتركة مكلفة بالبحث وتصور الإمكانيات

---

(١) دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية . مع مشاريع التعديلات المقدمة للاستفتاء في ٢٥ يونيو ٢٠٠٦ . ص. ٢ .

والوسائل الضرورية لإنجاز وحدة الدول المغاربية. وفي ١٧ فبراير (شباط) من السنة الموالية (١٩٨٩م) احتضنت مدينة مراكش المغربية اجتماعا لهؤلاء القادة أعلنوا خلاله نشأة "اتحاد المغرب العربي".

تولت المغرب رئاسة الاتحاد للمرة الأولى وكانت مدتها ستة أشهر. عقبت ذلك عدة قمم مغاربية: انعقدت الأولى في تونس ١٧ فبراير ١٩٩٠م والثانية في الجزائر بتاريخ ٢٢يونيو ١٩٩١م، ثم استضافت أنواكشوط القمة الخامسة للاتحاد بتاريخ ١٠ مارس ١٩٩٣ م. وفي ١٠ يناير من نفس هذه السنة ترأست تونس الاتحاد لمدة سنة بناء على التعديلات التي أُدخلت في بعض البنود. ويشمل الاتحاد مجموعة من الأجهزة الإدارية والسياسية: مجلس الرئاسة، مجلس وزراء الخارجية، لجنة المتابعة، اللجان الوزارية المتخصصة. ويتضمن مؤسسات: الأمانة العامة، مجلس الشورى، الهيئة القضائية، الأكاديمية المغاربية للعلوم، الجامعة المغاربية، المصرف المغار بي للاستثمار والتجارة الخارجية. كما يمتلك اتحاد المغرب العربي علما وشعارا خاصا به.

ويتطلع اتحاد المغرب العربي إلى تحقيق مجموعة من الأهداف:

- تقوية أواصر الأخوة الموجودة بين شعوب دول الاتحاد.
- العمل على تحقيق تقدم وازدهار المجتمعات المغاربية.
- المحافظة على السلام المرتكز على مبادئ العدل والإنصاف.
- أتباع سياسة مشتركة في مختلف المجالات.
- تمكين مواطني الاتحاد من حرية التنقل وتبادل الخدمات ورؤوس الأموال والإقامة في أي بلد من بلدان الاتحاد.

وتشمل السياسة المشتركة لدول اتحاد المغرب العربي عدة مجالات: فعلى المستوى الدولي، يهدف مشروع الاتحاد إلى اعتماد رؤية توافقية وإرساء تعاون سياسي ودبلوماسي بين دول الاتحاد، وفي مجال الدفاع: المحافظة على استقلال دول الاتحاد.

وعلى المستوى الاقتصادي: تسعى السياسة المشتركة إلى تحقيق التنمية التجارية والصناعية والاجتماعية والزراعية لكل دول الاتحاد.

على المستوى الثقافي: الحرص على صون الهوية القومية العربية لدول الاتحاد وإقامة سياسات تعاون في مجال مراحل التعليم المختلفة، التأكيد على ضرورة المحافظة على القيم الدينية والأخلاقية المستمدة من العقيدة الإسلامية.

هذا الاتحاد بكل ما يتضمنه من بنود واتفاقيات ثنائية وسياسات مشتركة منذ تأسيسه وحتى اليوم، هو المنطلق العملي للمواطنة المغاربية: مواطنة الاتحاد المغار بي.

إن مواطنة الاتحاد المغار بي أو المواطنة المغاربية هي بمثابة خاصية قانونية وسياسية تسمح لمن يمتلكها حيازة بعض الحقوق والحريات العامة. وتستمد مشروعيتها السياسية من إعلان زرالدة – واجتماع مدينة مراكش المغربية: ١٧ فبراير ١٩٨٩م – الذي أُعْلِنَ فيه عن نشأة "اتحاد المغرب العربي". يكفي أن تكون للمواطن جنسية إحدى الدول الأعضاء في الاتحاد لكي يستوفي الشروط القانونية الضرورية لامتلاك حق المواطنة المغاربية. ويهدف إرساء هذه المواطنة إلى المحافظة على الهوية الاجتماعية والثقافية المشتركة بين أفراد المجتمعات العربية المغاربية ودعم عملية الاندماج الاتحادي.

وتمنح هذه المواطنة للمواطن المغار بي حق التنقل والإقامة في أي دولة عضو في الاتحاد من دون أن يكون ذلك مرتبطا بنشاط مهني أو اقتصادي يبرر إقامته أو تنقله. وكلما كان الاندماج بين دول الاتحاد أسرع وأقوى كلما اتسعت حقوق مواطنة الاتحاد بدء بحق الإقامة الدائمة والعمل ووصولا إلى إمكانية التصويت (أو التصعيد) وإمكانية الترشح للبرلمان المغاربي وللانتخابات البلدية لدولة إقامة المواطن المغار بي.

وترتكز فكرة المواطنة المغاربية على مجموعة من القيم والمبادئ والسلوكيات الاجتماعية الفعلية المستمدة من عناصر ثقافة عربية وإسلامية متجانسة عبر

العصور، وعلى بناء تاريخي تتوارثه الأجيال وتصونه للمحافظة على الهوية وتحقيق التنمية وتعزيز علاقات التعاون والتسامح والتفاهم بين أفراد المجتمع العربي المغاربي الواحد.

تفترض هذه المواطنة الأخذ بعين الاعتبار الصلة التاريخية بينها وبين الأمة العربية التي تعكس قيمها الحضارية، لأن مبدأ المواطنة لا يأخذ معنى فعليا أو يُنَظِم المجتمعات التاريخية إلا إذا ارتسم ضمن مؤسسات سياسية وممارسات اجتماعية تمت دَخْلَنَةُ شرعيتها عبر القرون. لقد استفادت ممارسة المواطنة دائما من المؤسسات الاجتماعية والدينية والدولية (المتعلقة بالدولة) الموجودة قبلها، ومن التجانس الاجتماعي أو الثقافي الكلي أو الجزئي للجماعات.

ويدل هذا على أن المواطنة ليست مسألة حقوق وواجبات متبادلة بين الفرد والدولة، أو أنها صفة تُكْتَسَبُ تلقائيا بالتجنس والمولد بل هي زيادة على ذلك ترجمة لإطار ثقافي واجتماعي أصيل تضرب جذوره في التاريخ. وتتأسس المواطنة المغاربية على هذا البعد التاريخي وفي انسجام وتوافق تام مع خصوصية الثقافة العربية والإسلامية، وتُمَارَسُ على ضوئه، لأن ممارسة حقوق المواطنة ليست مجرد محاكاة عمياء للآخر بل بإمكان كل إنسان أن يمارس المواطنة على طريقته الخاصة كما هي محددة في القوانين ومُدْمَجَة في مجموع عادات المجتمع الذي ينتمي إليه.

وتمثل الوحدة الثقافية والانسجام الاجتماعي والإمكانيات الاقتصادية والتقارب الجغرافي ضمانات أكيدة لتسريع البناء الفعلي لاتحاد المغرب العربي ومواطنته الاتحادية، إضافة إلى أن دساتير دول هذا الاتحاد نصت كلها على الحقوق والواجبات ذات الصلة بالمواطنة إما من خلال إقرار المواد وسن القوانين المحددة لهذه الحقوق والواجبات أو من خلال الاعتراف بحق الجنسية الذي يعد، من وجهة النظر القانونية، اعترافا ضمنيا بحق المواطنة.

فقد نص الدستور الموريتاني على وجه الخصوص على "الضمان الأكيد للحقوق" والمبادئ التالية:

- الحريات والحقوق الأساسية للإنسان.
- حق الملكية، الحريات السياسية والحريات النقابية.
- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.
- الحقوق المتعلقة بالأسرة كخلية أساسية للمجتمع الإسلامي.

المادة الأولى: تضمن الجمهورية لكافة المواطنين المساواة أمام القانون دون تمييز في الأصل والعرق والجنس والمكانة الاجتماعية.

المادة عشرة: تضمن الدولة لكافة المواطنين الحريات العمومية والفردية وعلى وجه الخصوص:

- حرية التنقل والإقامة في جميع أجزاء تراب الجمهورية.
- حرية دخول التراب الوطني وحرية الخروج منه.
- حرية الرأي وحرية التفكير
- حرية التعبير
- حرية الاجتماع
- حرية إنشاء الجمعيات وحرية الانخراط في أية منظمة سياسية ونقابية يختارونها.
- حرية التجارة والصناعة
- حرية الإبداع الفكري والفني والعلمي.

المادة الثانية عشر: يحق لكافة المواطنين تقلد المهام والوظائف العمومية دون شروط أخرى سوى تلك التي يحددها القانون[1]. وتنص المادة ٥٧ من الباب الرابع المتعلق بعلاقات السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية على أن الجنسية " تدخل في مجال القانون " أي أنها صلة قانونية تربط بين المواطن والدولة، فتكون

(١) دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية . ص . ٥

حيازتها تشريعا لسلطة الدولة على مواطنيها ومن ثم مساواتهم في الحقوق والواجبات داخل وتجاه الدولة.

وأقر الدستور الجزائري بجميع الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمواطنين الجزائريين وإن لم يشر صراحة إلى فكرة المواطنة شأنه في ذلك شأن معظم دساتير المغرب العربي. فجاء إقراره بمساواة المواطنين في جميع الحقوق والواجبات داخل الجمهورية مرادفا للاعتراف بحق المواطنة.

فقد نص الدستور الجزائري في المادة ٢٩ على أن المواطنين الجزائريين "سواسية أمام القانون، ولا يمكن أن يتذرع بأي تمييز يعود سببه إلى المولد أو العرف أو الجنس أو الرأي أو أي شرط أو ظرف آخر، شخصي أو جماعي".

وأشار الدستور التونسي إلى أن جميع المواطنين "متساوون في الحقوق والواجبات" الفصل السادس. ولم يشذ دستور المملكة المغربية عن القاعدة حيث نص في الفصل الخامس على أن "جميع المغاربة سواء أمام القانون"، وإلى أن "الرجل والمرأة متساويان في التمتع بالحقوق السياسية" الفصل الثامن.

وخلافا لكل هذه الدساتير المغاربية أشارت الوثيقة الكبرى لحقوق الإنسان في المجتمع الجماهيري الليبي بصراحة إلى حق المواطنة وأقامت تطابقا بينها وبين الجنسية. ورغم أن الكتاب الأخضر يصف كل الأنظمة السياسية بالدكتاتورية ويعترض على وجود الدستور في المجتمع الجماهيري الديمقراطي، لأن الدساتير إفراز لتلك الأنظمة السياسية الدكتاتورية، و"لدولة دكتاتورية، و- لأن – مجرد وضع دستور هو اعتراف صريح بدكتاتورية الدولة"[1]، فإن "شريعة المجتمع" – الفكرة العملية البديلة في الكتاب الأخضر عن فكرة الدستور – قد قدمت نموذجا نظريا رائعا لحقوق المواطنة.

---

(١) إبراهيم أبو خزام. الدساتير والظاهرة الدكتاتورية. ضمن الشريعة والقانون: الملتقى العالمي حول النظرية العالمية الثالثة "الكتاب الأخضر" طرابلس. الجماهيرية الليبية. ط٢. ١٩٩١. ص. ٨٤.

فعلى العكس من كل الدساتير المغاربية نصت المادة ٤ من الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير، بشكل لا لبس فيه، على أن "المواطنة في المجتمع الجماهيري حق مقدس لا يجوز إسقاطها أو سحبها"[١].

ونصت المادة (١) من القانون رقم (٢٠) لسنة ١٩٩١م المتعلقة بتعزيز الحريات بالجماهيرية الليبية على أن "المواطنين في الجماهيرية العظمى ذكورا وإناثا أحرار متساوون في الحقوق لا يجوز المساس بحقوقهم"[٢]. وأشارت المادة (٨) إلى أن "لكل مواطن الحق في التعبير عن آرائه وأفكاره والجهر بها....."[٣].

وجاء في الماد (٩) من نفس القانون ما نصه "المواطنون أحرار في إنشاء النقابات والاتحادات والروابط المهنية والاجتماعية والجمعيات الخيرية والانضمام إليها لحماية مصالحهم أو تحقيق الأغراض المشروعة التي أنشأت من أجلها". وأكدت المادة (١٠) على أن "كل مواطن حر في اختيار العمل الذي يناسبه بمفرده أو بالمشاركة مع غيره دون استغلال لجهد ودون أن يلحق ضررا ماديا أو معنويا بالآخرين".

وتضمنت المادة (٤) من الوثيقة الخضراء الكبرى تطابقا بين المواطنة والجنسية لا مثيل له في كل دساتير الدول المغاربية. ففي المجتمع الجماهيري الديمقراطي هناك "تطابق كبيرا يقوم ما بين مصطلحي المواطنة والجنسية من حيث المضمون والممارسة الواقعية. فالجنسية رابطة قانونية ما بين الفرد والمجتمع، تتيح للمتمتع بها ممارسة كافة الشؤون العامة والمشاركة في الحكم عن طريق

---

(١) الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير .صدرت بمدينة البيضاء بتاريخ ٢٧ شوال ١٣٩٧ ور. ١٩٨٨م .ص. ٨ .

(٢) الفكر الجماهيري ج٢ . الناشر المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الخضر . قانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٩٠ . الصفحة ١٧٧ .

(٣) نفس المرجع . ص . ١٧٧ .

المؤسسات الشعبية ذات الطبيعة الدستورية. وهي علاقة لا تنفصم إلا بإرادة المواطن الذي له الحق في تغيير جنسيته "[1].

هذا الاعتراف بالجنسية كرابطة قانونية لا يجوز للدولة – السلطة الشعبية أو الجماهيرية – سحبها، مهما كانت الأسباب، تنفرد به الجماهيرية عن الكثير من الدول التي تجيز سحب الجنسية من المواطن لأسباب تعتبرها مبررة قانونيا، مثلما هو الحال في فرنسا التي صادقت جمعيتها الوطنية على مشروع قانون يحظر ارتداء البرقع في الأماكن العامة[*] واقترحت خلال هذه السنة – ٢٠١٠ – مشاريع قوانين تجيز سحب الجنسية من المهاجرين الحاصلين على الجنسية الفرنسية في حالة ثبوت تعدد زوجات أحدهم أو تورطهم فيما يسمى بجرائم الإرهاب، الأمر الذي يعتبر انتهاكا صارخا ومشينا للقانون في دولة ما زالت تتباهى بمبادئ الثورة الفرنسية الكونية التي أصبحت، بفعل هكذا إجراءات غير قانونية، مجرد شعارات فارغة لا ينال بركتها أو شفا عتها إلا من كان فرنسيا أبا عن جد.

كما يدل هذا الاعتراف داخل المجتمع الجماهيري الديمقراطي على قدسية حقوق المواطنة وعدم جواز المساس بها تحت أية ذريعة كانت. لقد أكدت الوثيقة الخضراء ودساتير باقي الدول المغاربية على الحقوق الأساسية للمواطنة: الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والمدنية والثقافية. إن هذه الضمانات الدستورية لحقوق المواطن المغار بي المدونة في دساتير دول الاتحاد تشكل قوة دفع حقيقية لإقرار تصور موحد للمواطنة المغاربية.

وعندما نضيف إلى هذه الضمانات انتماء المجتمعات المغاربية إلى الأمة العربية الواحدة والمصير التاريخي المشترك وانسجامها الثقافي والاجتماعي (الهوية الاجتماعية

---

(١) د. إبراهيم أبو خزام . الوسيط في القانون الدستوري . الكتاب الأول . دار الكتاب الجديد المتحدة . ط١ . بيروت . لبنان . ٢٠٠١ . ص . ١٢٤ .

(*) جرت المداولات حول هذا الموضوع في الأيام العشرة الأولى (٧ – ٨ – ٩) من شهر يوليو ٢٠١٠ فرنجي وتمت المصادقة على هذا القانون بتاريخ ١٣ – ٠٧ – ٢٠١٠ م .

الواحدة)، والقدرة على الاكتفاء الذاتي بمواردها البشرية والطبيعية تتعزز فرص اندماج دول الاتحاد فيما بينها وتغدو فكرة المواطنة العربية المغاربية أقرب إلى الواقع.

يبقى على الإرادات السياسية الفاعلة، حكام، أحزاب سياسية، منظمات المجتمع المدني والأهلي، في المنطقة المغاربية السير قدما باتجاه تحقيق وحدة فعلية لشعوب هذا الاتحاد. وهذه الوحدة ستكون في نفس الوقت تجسيدا لمواطنة عربية مغاربية، متميزة اجتماعيا وحضاريا وسياسيا بحكم انتمائها وتجذرها في قيم ومعالم الحضارة العربية الإسلامية، في هذه المنطقة الحيوية من العالم العربي الذي مزقته معاهدة سايكس بيكو وأجهضت الأيديولوجيات الاستعمارية، وعلماء الفكر الاستعماري، كل المحاولات الهادفة إلى توحيده جزئيا أو كليا.

فعندما تتوحد الجهود السياسية للجماعات السياسية فستشكل أساسا لمواطنة الأمة التي تنتمي إليها كل هذه الجماعات. هذا النمط من المواطنة، أي المواطنة العربية المغاربية، ينبغي أن يجد تعبيره في الوعي بأن السيادة الشعبية لا بد أن تمارس عبر مشاركة كل المواطنين العرب المشمولين بعملية التعاقد الاجتماعي والسياسي المُؤَسِسَةُ لاتحادهم. مما يفترض مستوى معين من الحس النقدي والفكر الثوري والوعي السياسي لدى هؤلاء المواطنين. لأن التربية على المواطنة ليست مجرد دراسة نظرية أو تجربة ذاتية عابرة بل هي علاوة على ذلك ممارسة اجتماعية والتزام أخلاقي مرتكز على أولوية المصلحة العامة للأمة على المصالح الفردية أو الجماعية الضيقة. كما يتطلب تحقيق مواطنة كهذه من المواطنين أيضا المشاركة النشطة في نظام الحقوق والمسؤوليات ضمن مجتمع ديمقراطي يستند على قيم مشتركة هي قيم العقل والحرية والمساواة، قيم الفكر المتحرر من كل أشكال الاستبداد السياسي والتعصب الديني أو القومي.

إن المواطنة العربية مواطنة ديمقراطية منفتحة، تستمد فاعليتها التاريخية ومضمونها الحضاري من مرجعيتها القاطعة للعروبة، إلا أن هذه العروبة من قبيل تحيين الوجود الذاتي للإنسان العربي الذي وقع نسيانه وليست مرادفة للتعصب القومي الذي نبذه الإسلام في قوله تعالي "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى

وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم"[1]، وعلى لسان محمد صلى الله عليه وسلم عندما اعتبر اللسان العربي دليل الانتماء إلى الأمة العربية فقال "أيها الناس إن الرب واحد والأب واحد وإن الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي"[2].

إن هذه العروبة، المُؤَسِسَة للمواطنة العربية في دلالتها العامة والمجردة (المواطنة العربية) وفي دلالتها النموذجية الخاصة (المواطنة العربية المغاربية أو الخليجية)، ليست انحيازا أيديولوجيا للنزعة القومية العروبية في مفهومها الطوباوي الدغمائي بل هي اعتزاز بالنعمة التي حبا الله بها العرب عندما شرفهم ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم وجعل منهم "أصل ومادة الإسلام"[3]، وهي ترجمة لقيم[*] وأخلاق ومواقف بناءة للفكر والحضارة البشرية، ومن لا يؤمن بهذه القيم لا يستحق شرف الانتماء للعروبة لا في الشكل ولا في المضمون.

تقطع هذه المواطنة العربية المغاربية، إذن، مع نظريات مركزية العقول الأيديولوجية، مثل مركزية العقل الغربي ومركزية العقل العربي، وتتفاعل مع

---

(١) سورة الحجرات الآية ١٣ .

(٢) حديث رواه بن عساكر في تاريخ بغداد عن مالك الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمان .

(٣) الطبري . تاريخ الأمم والملوك . المجلد الثاني . ص . ٥٦٠ .

(*) قيم التسامح الديني والتكافل الاجتماعي وحسن الجوار والمجادلة الحسنة والإيمان بالمساواة ووحدة الطبيعة البشرية وحرية الاعتقاد . وهي أخلاق يجسدها تقبل الآخر والاستعداد للعيش المشترك وسلوك المحافظة على المصلحة العامة والاعتراف بالمغايرة والحق في الاختلاف في الرأي والدين والمظهر وخصوصية الهويات والالتزام بأخلاقيات المدنية Le Civisme . قيم مستمدة كلها من الحكم والأمثال العربية النبيلة ومن الأحاديث والآيات القرآنية الكريمة . وهي ترجمة لمواقف حضارية نجدها في المساهمات العلمية والأدبية والفكرية للفقهاء والفلاسفة والعلماء والمتكلمين العرب والمسلمين، مساهمات كان لها دورها البارز في تقدم وازدهار البشرية . ومازالت مثل هذه المساهمات العربية والإسلامية متواصلة لحد الآن على الرغم من التأخر العلمي للعرب والمسلمين بالمقارنة مع مستوى وتنوع التقدم العلمي والتكنولوجي الذي توصل إليه العالم الغربي حاليا .

فكرة الاختلاف الطبيعي المُؤَسِسْ للهوية العربية الإسلامية ومع حوار الديانات والتعددية الثقافية. وهذا الإيمان بالتعددية الثقافية يعترف بالمظاهر الإيجابية للاختلاف ضمن المجتمع العربي المغاربي المعاصر. فَيُتَصَوَرُ التنوع بصفته مصدرا للثراء وليس للانقسام. على المستوى السياسي يجد هذا الأمر تعبيره في الاعتراف المؤسساتي بالحقوق الخاصة التي يجب أن تمنح لبعض الأفراد أو الجماعات على أساس انتمائهم الثقافي أو مرجعيتهم الجماعية والاجتماعية غير العربية.

إن المواطنة، مثل الديمقراطية والمجتمع، هي نتاج لتناقضات وتنظيمات، صراعات وتوافقات، هي نتاج لقيم مشتركة ومواجهات فكرية اندماجية أحيانا ومتعارضة أحيانا أخرى. ومن هذه النتاجات مجتمعة يمكن لأي جماعة سياسية ذات سيادة أن تحدد لنفسها شكل المواطنة الذي يناسبها ثقافيا وسياسيا ودينيا واجتماعيا. ذلك أن مفهوم المواطنة غير ثابت وديناميي اختلف دوما من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر تماما مثلما اختلفت مواطنة اسبرطة عن مواطنة أثينا، والمواطنة الحديثة عن كل أنماط المواطنة القديمة.

وعلى هذا الأساس فإن المواطنة العربية المغاربية مختلفة أيضا، من حيث القيم والغايات التي تتأسس عليها أو تهدف إلى تحقيقها، عن غيرها من المواطنات الأخرى. فهي مغلقة ومنفتحة، شأنها في ذلك شأن المواطنة العربية في دلالتها المجردة العامة،: فهي مغلقة من حيث كونها تشمل المواطن العربي، المسلم أو المسيحي، المالك، بصفة أصلية أو مكتسبة، لجنسية إحدى دول اتحاد المغرب العربي.

ومن جهة أخرى هي مواطنة منفتحة لأنها لا تلغي كل عناصر الاختلاف بل تقبل مبدأ التعددية الدينية والثقافية وتعتمد منهجا سياسيا واجتماعيا أكثر تسامحا إزاء الذاتيَّات وتنوع مختلف الجماعات التي يتشكل منها المجتمع العربي المغار بي.

ولتحقيق فكرة المواطنة المغاربية على أرض الواقع ونقلها من مجال الفكر والتأمل إلى مجال الواقع والتجربة لا بد من إحداث إصلاحات سياسية ودستورية في بنية مشروع الاتحاد المغاربي.

- أولها تكليف لجان مختصة للبحث في صياغة دستور مغاربي مشترك يوفق بين مختلف القواعد والنظم الدستورية في دول الاتحاد، بحيث ينظم هذا الدستور الاتحادي تواجد المواطنين المغاربة في هذه الدول، ويضع المعايير والمبادئ المُنَظِمَةُ - في مرحلة ما قبل الاندماج الكلي - لعلاقات النظم السياسية المغاربية مع بعضها أو تلك المُحَدِدَة لطبيعة الحكومة الاتحادية في مرحلة ما بعد الوحدة الكلية.

- تفعيل مؤسسات وأجهزة الاتحاد الحالية وتشكيل حكومة اتحادية، معنوية ورمزية على الأقل في المرحلة الحالية من تاريخ الاتحاد، يترأسها دوريا أحد قادة أقاليم الاتحاد. تأخذ هذه الحكومة بعين الاعتبار نصوص الدستور الاتحادي المغاربي في تصرفاتها ولا تتدخل في الشأن الداخلي لأية دولة من دول الاتحاد ولكنها تسهر على متابعة وتطبيق سياسات الشراكة متعددة المجالات بين دول الاتحاد.

- تفعيل دور المؤسسات العلمية والأكاديمية المغاربية عبر تخصيص مقاعد دراسية سنوية في مختلف مجالات العلوم الإنسانية والصحيحة لطلاب من دول الاتحاد والاستعانة بمجموعة من الأساتذة العرب المشهود لهم بالكفاءة العلمية والخبرة المهنية المُتميزة. مع تكثيف عمليات التبادل الثقافي بين دول الاتحاد.

- إنشاء سوق مغاربية موحدة: الهدف منها الارتقاء بالسوق المغاربي إلى مستوى سمات الأسواق الدولية الكبرى بحيث تكون في نفس الوقت سوق موازية ومنافسة للتكتلات الاقتصادية الدولية. فعندما تتوحد وتتكامل الإمكانيات الاقتصادية لدول الاتحاد المغاربي سيتعزز التكامل الاقتصادي الناتج عن تنوع مصادر الثروة في دول الاتحاد. ثم إن الاقتصاد المغاربي

الموحد هو مجال واسع للاستثمارات ولليد العاملة، وعندما تضاف إلى كل هذه العوامل القوة الاستهلاكية المعتبرة للمجتمع العربي المغاربي - حوالي ما يزيد على ٨٠ مليون نسمة - فلا شك أن هذا الاقتصاد سيكون قادرا على منافسة شركائه التجاريين من خارج دول الاتحاد المغاربي، وعلى تحسين الوضعية الاقتصادية للإنسان المغاربي عبر توفير فرص العمل وتعزيز قوته الشرائية مما سيقلل في الآن نفسه من أفواج هجرة اليد العاملة المدربة والكفاءات المغاربية إلى خارج دول الاتحاد.

ويتطلب تحقيق هذه السوق المغاربية الموحدة:

- ابتكار عملة نقدية مغاربية واحدة وموحدة.
- تفعيل وتكثيف الشراكة الاقتصادية بين دول الاتحاد.
- إلغاء التعريفات الجمركية بين دول الاتحاد.
- تسهيل حرية نقل الأموال والبضائع بين دول الاتحاد.
- حرية المنافسة الاقتصادية.
- ضمان فرص متساوية للاستثمار داخل دول الاتحاد.
- بلورة سياسة اقتصادية مشتركة داخل دول الاتحاد وفي علاقته بالشركاء التجاريين من خارج الاتحاد.
- فتح الموانئ البحرية والمطارات وإنشاء الطرق المعبدة بين دول الاتحاد لتعزيز سرعة وسهولة تنقل الأشخاص والبضائع داخل دول الاتحاد.

* إعادة دول اتحاد المغرب الغربي النظر في علاقات الشراكة بينها وبين ما يسمى مشروع الاتحاد من أجل المتوسط لأن الهدف الأساسي غير المعلن عنه لهذا المشروع الأخير هو إجهاض مشروع اتحاد المغرب العربي وشل عملية تطوره الطبيعي نحو الأفضل تماما مثلما طُرِحَ مشروع الشرق الأوسط الكبير لإجهاض عمليات الشراكة والتكامل في الشرق الأوسط

العربي. فلماذا لا يقترح الغرب على العرب مشاريع وحدة سياسية واقتصادية مشابهة لمشروع الاتحاد الأوروبي على سبيل المثال.

* مجاوزة الخلافات السياسية بين دول الاتحاد المغاربي وحل المشاكل السياسية العالقة مثل مشكلة الصحراء الغربية. فهذا الإقليم الأخير، شأنه في ذلك شأن ما يسمى الآن بالجمهورية الإسلامية الموريتانية، يشكل جزء لا يتجزأ من المملكة المغربية. ولا يمكن لخرائط علماء الفكر الاستعماري الغربي وترسيماته للحدود السياسية والإدارية لدول الاتحاد أن تحجب إلى ما لانهاية هذه الحقائق التاريخية المدفونة في بطون الكتب ولكن الحية في ضمائر أبناء الأمة العربية الذين يرفضون في هذه المنطقة المغاربية منطق التجزئة وسياسة الأمر الواقع التي فرضها الاستعمار.

* استحداث قوة عسكرية مغاربية تتصدى للحركات الانفصالية المحتملة في المستقبل، تحافظ على أمن الحدود المشتركة بين دول الاتحاد، ذات جاهزية عالية للمشاركة في الدفاع عن أقاليم الكيان السياسي الجديد عندما يتعرض جزء منه للعدوان. كما تمثل دول الاتحاد في المهام ذات الطبيعة الدولية الأممية. هذه المؤسسة العسكرية المغاربية ينبغي أن تخصص لها ميزانية خاصة الهدف منها تحقيق إمكانيات الاكتفاء الذاتي في المجال العسكري خصوصا في مجال الأسلحة الدفاعية المتطورة.

* إنشاء برلمان مغاربي: ترشح كل دولة، خلال مرحلة ما قبل الاتحاد النهائي لدول الاتحاد، عددا من البرلمانيين طبقا لطبيعة النظام السياسي المعمول به فيها، فيمثلونها في البرلمان المغاربي الذي سيتولى المناقشة والمصادقة على القوانين والمعاهدات والمشاريع المتفق عليها سواء في مرحلة ما قبل الاتحاد أو ما بعدها. بعد الاتحاد الفعلي لدول الاتحاد تتحول هذه المؤسسة التشريعية إلى برلمان اتحاد المغرب العربي.

بعد تحقق الوحدة الكاملة، إما عبر اتفاق قادة الاتحاد أو عبر استفتاء جماهيري عام يجري بالتزامن في كل دول الاتحاد، وإزالة الحدود المصطنعة أصلا

بين الأقاليم المغاربية، والإجماع على هوية قومية مغاربية واحدة، واستحداث جنسية مغاربية وجواز سفر مغاربي واحد يكون بحوزة كل مواطني الاتحاد، تنتقل السيادة من دائرة الدولة القطرية الواحدة إلى دائرة الدولة الاتحادية وتحل الحكومة الاتحادية محل الحكومات الفرعية وتباشر عملها بوصفها صاحبة السيادة في الداخل والمسئولة عن مصالح وعلاقات الاتحاد المغار بي في العالم الخارجي.

إن استحداث هذه المؤسسات المختلفة وتفعيل عملها، على المدى القريب أو البعيد، كفيل بالمضيٍّ قدما نحو الاتحاد الواقعي الملموس وبنقل فكرة المواطنة العربية المغاربية من حيز القوة إلى حيز الفعل وشرعنة وجودها.

ولا شك أن الصعوبات السياسية ذات الصلة باختلاف الأنظمة السياسية المغاربية الحالية، ودور القوى السياسية الدولية قد تعيق في الوقت الراهن مشروعا طموحا كهذا إلا أن إدراك الشعوب المغاربية قدرتها على التغيير ووعيها بحتمية الوحدة سيمكنها لا محالة، ولو بعد حين، من القطيعة مع منطق فكر وواقع التجزئة، وتحقيق الوحدة المغاربية الشاملة في وقت أصبحت فيه التكتلات الاقتصادية والسياسية مظهرا مألوفا من مظاهر عصر العولمة.

الخاتمة

تتضمن المواطنة الاعتراف بالفرد باعتباره عضوا في دولة يساهم في مشاريعها العامة، وتشتمل على مجموعة من الحقوق والواجبات تحدد دوره في هذه الدولة. إن كل مواطن يمتلك، في النظم السياسية الديمقراطية، جزء من السيادة السياسية ويحتفظ بحق ممارسة المواطنة على طريقته الخاصة وطبقا لقيم وعادات وقوانين المجتمع الذي ينتمي إليه. يرتكز هذا الحق على مبدأ المساواة ضمن مجتمع مؤسس على قيم ومؤسسات المواطنة. هذا المجتمع لا يعمل بصفة مقبولة إلا عندما يبني فضاء عموميا يوفق بين التنوعات الثقافية والدينية المرتبطة بالبنية السوسيولوجية للمجتمع ويتجاوز في الآن نفسه الانقسامات ومظاهر اللا مساواة في هذا المجتمع.

سيلاحظ المتأمل للمشهد السياسي العربي أن مواطنة الإنسان العربي في هكذا مجتمعات مازالت ناقصة. إلا أن فشل العديد من الدول العربية في ضمان حقوق المواطنة كاملة لمواطنيها وغياب حوارات فكرية متواصلة حول إمكانيات صياغة مفهوم خاص وجديد للمواطنة، مثل مفهوم المواطنة العربية عموما والمواطنة العربية المغاربية تحديدا، يوحد الهوية الجماعية المشتتة للمجتمع العربي، المغاربي على الأقل، ويواكب تحولات عصر العولمة لا يعني أن العالم العربي هو الفضاء السياسي والجغرافي الوحيد الذي تعثرت فيه عمليات المصالحة بين المواطن والدولة بسبب غياب الضمانات القانونية القادرة عمليا على إشاعة ثقافة المواطنة وإمكانيات ممارستها الفعلية.

والسبب في ذلك أن الإشكالات التي تثيرها مسألة المواطنة لا تنحصر في منطقة من العالم دون مناطق أخرى. ففي كل دول العالم حوارات بل أزمات

سياسية ذات صلة مباشرة أو غير مباشرة بالإطار القانوني والسياسي والاجتماعي للمواطنة. وهناك أمثلة عديدة على ذلك. فقد أفضى منطق الحكومات النيابية في دول عديدة إلى حصر الحقوق السياسية للمواطنين في التعيين البسيط للنواب. فتحولت الانتخابات هنا إلى أداة تُرفع بواسطتها حيازة المواطنين لواقع السلطة لصالح الحكام. وما أن تنتهي الانتخابات حتى تتحول المواطنة إلى "مواطنة سلبية" على اعتبار أن المواطنين ملزمون بالخضوع لأوامر أولئك الذين انتخبوهم.

وبطبيعة الحال يتضمن المنطق الديمقراطي أن المواطنين يحتفظون بإمكانية التدخل في اللعبة السياسية من خلال الوساطة الحزبية (دور المعارضة السياسية مثلا) أو من خلال التعبير عن رأيهم وفقا لكيفيات متعددة (التظاهرات، تقديم عريضة مطلبية...) إلا أن هذا التدخل يضع قرارات السلطة السياسية موضع استفهام من دون أن يؤدي بالضرورة إلى استعادة الامتيازات المهدورة للمواطنة. غير أن أزمة النظام النيابي قد بينت مع ذلك أن الأزمات السياسية الناتجة عن مسألة المواطنة قابلة، إذا ما توفرت إرادة سياسية جدية، لأن تُتجاَوز. وعادة ما يتحقق هذا التجاوز عندما تعطى للمواطنين أدوار فعلية في الخيارات الجماعية. إن انتشار النزعات النضالية التجمُّعية وترقية العمل الإشراكي الإستشاري يمكن أن يشرك المواطنين في بلورة تلك الخيارات. وعلى هذا الأساس يكون بإمكاننا القول أن المواطنة قد تختفي من واقع المجتمع المدني والدولة، تماما مثلما قد تنعدم "الوطنية" داخل أي مجتمع أو خارجه، إلا أنها يمكن أن تنبثق لا حقا في شكل خصائص جديدة لا بل مختلفة أحيانا.

ولعل هذا ما جعل من المواطنة الحديثة نتيجة لجنيالوجيا طويلة من التصورات. وقد تبدو مفهوما مجردا أو إمكانية للبحث عن حلول سياسية تفتقر إليها بعض المجتمعات إلا أنها قادرة على توفير إشكالية معرفية للعالم المعاصر وتطوير جدلية خصبة بالقيم وبقواعد الحياة الاجتماعية والمنظورات. هذه الأهمية متعددة الأبعاد للمواطنة أفضت إلى تطور فكرة مواطنة عالمية عبر التعزيز

المستمر لآليات حقوق الإنسان وخصوصا عبر تطور حركات التعبئة ذات الطبيعة متعددة القوميات.

لقد شهد هذا العصر انبثاقا تدريجيا لهوية كوسموبوليتية عالمية يُعْتَقَدُ أنها لا تشوِّه كل الهويات الوطنية أو المحلية بل هي تتمِّتها الضرورية لا بل شرطها ذاته. وقد انبثقت فيه مواطنات ما بعد - حداثية تختلف عن المفهوم التقليدي الذي ساد مع مجيء الدولة الحديثة. وتجلت بعض دلالاتها عالميا من خلال إثراء مفهوم المواطنة عبر التوسع باتجاه حقوق جديدة (مثل حقوق الأقليات المترتبة على المواطنة متعددة الثقافات)، ثم عبر انفتاح هذه الحقوق على فئات جديدة من المستفيدين بشكل يقلص مجال تطبيق شرط الجنسية الأصلية كأساس وحيد للمواطنة.

لا يعني انبثاق مفاهيم جديدة للمواطنة متحررة، كليا أو جزئيا، من تحديدات وضوابط الدولة الحديثة أن هذا الشكل من التنظيم السياسي قد أصبح متجاوزا. فهي تواجه بلا شك مجموعة من المعطيات الجديدة غيرت سياق عملها، خصوصا بفعل الضغوط الملحة التي تمارسها العولمة تحديدا في بعدها السياسي والاقتصادي وبسبب ظهور بناءات سياسية جديدة تتطلع شعوبها إلى الاندماج ومجاوزة إطار الدولة القطرية الواحدة: الاتحاد الأوروبي، الاتحاد المغاربي ومجلس التعاون الخليجي، إلا أنها مازالت لحد الآن المبدأ الأساسي لتشكل الهوية الجماعية والسلطة الوحيدة المانحة لصفة المواطنة بفعل المرجعية القاطعة للجنسية فيما يتعلق بحق المواطنة.

ومن هذا المنطلق فهي مدعوة إلى توطيد حقوق وواجبات المواطنة. فمن شأن ذلك إن يقلص الخروقات السياسية لمصادر القرار السياسي، ذلك أن التفويض الكلي للسلطة، في أي مستوى من مستوياتها، لا يمكن إلا أن يشجع انتشار ثقافة الخيارات الذاتية والقرارات التعسفية المتناقضة مع أساليب وأهداف الممارسات السياسية الهادفة إلى تنمية ثقافة المواطنة وترسيخ الأخلاق والممارسات الديمقراطية الوطنية. كما قد يساعد من جهة أخرى على الاستقرار السياسي الداخلي للدولة وصمودها في وجه السياسات الخارجية الهادفة إلى

زعزعة أمنها الثقافي والاقتصادي والاجتماعي. ونتيجة لذلك فإن التعاطي الايجابي والموضوعي مع مختلف الإشكالات التي تثيرها مسألة المواطنة لم يعد مطلبا سياسيا فحسب بل هو كذلك مطلبا ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا بامتياز.

وعلى الرغم من تعدد واختلاف أشكال النظم السياسية اليوم فإن الإشكالات التي تثيرها مسألة المواطنة تكاد تكون هي ذاتها في جميع الدول. ولكي لا يكون هناك تناقض بين تلك الإشكالات، الناتجة أساسا عن ضرورات إنجاز حقوق المواطنة، والاستراتيجيات السياسية الرسمية للدولة من الضروري لهذه الأخيرة أن تجمع بين وظائف دولة القانون وواجبات الدولة الراعية Welfare State التي تسهر على ترقية النمو الاقتصادي، توفير الحماية الاجتماعية للمواطنين وتصحيح المظالم الاجتماعية والاقتصادية التي قد تنتج حاليا عن تداعيات واقع اقتصاد السوق. وهي بذلك تختلف عن "الدولة الدنيا" (أو الدولة الأمنية) التي تنحصر تدخلاتها في الوظائف المسماة تنظيمية (الشرطة، الجيش، العدالة)، كما تذهب أبعد من الاقتراحات التي يدافع عنها عادة الليبراليون.

إن هذا النمط من الدولة الوصية على المجتمع يجعل منها الإطار السياسي المناسب لتشكل أي مواطنة حقيقية إلا أن عليها اعتبار ثقافة شعبها وتاريخه ومصيره الجماعي المشترك مرجعيات مركزية لتحديد ماهية مواطنتها الخاصة. إن قيام هذا النموذج من النظام السياسي، الذي يجمع بين صفات دولة القانون ووظائف الدولة الراعية، في عالمنا العربي عموما وفي المغرب العربي الإسلامي خصوصا سيشكل منعطفا سياسيا وتاريخيا يقطع مع عقول دينية وسياسية لم تنتج - في مناطق عديدة من العالم العربي - إلا المزيد من التبعية للآخر والمزيد من التخلف والتجزئة.

وسيهيىء الظروف المناسبة ويخلق الوعي السياسي القادر على مجاوزة واقع التجزئة وتجسيد الوحدة المغاربية الفعلية وبناء المواطنة العربية المغاربية. وهذه الوحدة والمواطنة تمثلان مشروعا سياسيا واجتماعيا له ثوابته المستمدة من المثل الدينية والقيم الاجتماعية والأخلاقية العربية والإسلامية ولكنه متجدد وقابل

للتعديل والإضافة النوعية. يتطلب انقلابا كهذا وعيا سياسيا جماهيريا طموحا، كما أنه مرهون بحكم نخب سياسية وطنية وقومية مُدْرِكَة لاستمرارية مشروع الأمة ومحدودية الطموحات السياسية الشخصية والأسرية والقبلية، فبمساعدتها وحدها سيتسنى للشعوب العربية - في المشرق والمغرب الإسلامي - التحرر من وعيها المُزيَّف بمصيرها وبقدراتها الكامنة، وتحقيق أملها في الوحدة والاعتزاز بمواطنتها العربية الواحدة.

المصادر والمراجع

(١) القرآن الكريم: سور: التوبة، الحجرات، المائدة، آل عمران، البقرة، الرعد، الإسراء

(٢) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة. صححه وضبطه وشرح غريبه خليل المنصور. منشورات دار الكتب العلمية. بيروت – لبنان. (بدون ت. ن).

(٣) الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثاني. من السنة الأولى للهجرة لغاية السنة ٣٥ للهجرة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط١. ٢٠٠١.

(٤) الشريعة والقانون: الملتقى العالمي حول النظرية العالمية الثالثة "الكتاب الأخضر" طرابلس. الجماهيرية الليبية. ط٢. ١٩٩١.

(٥) د. إبراهيم أبو خزام. الوسيط في القانون الدستوري. الكتاب الأول. دار الكتاب الجديد المتحدة. ط١. بيروت. لبنان. ٢٠٠١.

(٦) الفكر الجماهيري ج٢. الناشر المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الخضر (قانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٩٠م).

(٧) الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير. صدرت بمدينة البيضاء بتاريخ ٢٧ شوال ١٣٩٧ ور. ١٩٨٨م.

(٨) برهان غليون، جورج طرابيشي، وآخرون: الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية. المواقف والمخاوف المتبادلة. مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٩ م.

(٩) جاكوب ويلبمان: العلوم السياسية. ترجمة مهيبة مالكي الدسوقي. دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع. ١٩٥٦م.

(١٠) دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية. مع مشاريع التعديلات المقدمة للاستفتاء في ٢٥ يونيو ٢٠٠٦ م.

(١١) محمد عابد الجابري: مسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي – العولمة وهاجس الهوية في الغرب.

(12) Antonio Gramsci: Cahiers De Prison.Vol6.Ed.Gallimmard.11978 à1986.

(13) Anicet Le Pors: La Citoyenneté. Presses Universitaires de France. Paris. France. 1999.

(14) A.Gorz:Revenu Minimum et Citoyenneté. Futiribles , Numéro 184. Fevrier.1994.

(15) Ahmed Mahiou: L'Etat de Droit dans le Monde Arabe Sous la Direction de Ahmed Mahiou.CNRS Edition. Paris 1997.

(16) August. R. Norton: Civil Society In The Middle east.Leyde. Brill.1995.

(17) Alexes inkles:On Measuring Democracy.its Consequences and concomitants. New Brunswick.Transaction Publishers 1991.

(18) Adam Przworski and Fernando Limongi: Political Regimes and Economic Growth.j.E.G.№7.1993.

(19) Alexis de Tocqueville: De La Démocratie en Amerique. Paris.Flammarion.1981.

(20) Arthur Goldschmid ,Jr: A concise History of the Middle east.3rd.Ed.(Boulder.Colo:Westviewpress.1988).

(21) Daniel Lerner:The Passing of Traditional Society.Modernizing The Middle East.Glencoe. Illionis.The Press Free. 1958.

(22) Engels: L'origine de la Famille ,de la Proprieté Privée et de L'Etat ? Editions Sociales.

(23) Femme et Citoyenneté dans le monde Arabe.Suad Joseph.université de Californie.Davis.Document commissionné par le Bureau Regional pour les Etats arabes du PNUD.

(24) Guy Giraux: L'Etat , La Société Civile et L'Economie. Les Presses universitaires de Laval.Edition L'Harmattan. 2001.

(25) G. Burdeau: Droit Constitutionnel et Institutions Politiques.L.G.D.S.1976.

(26) Guy Rocher: La Mondialisation un Phénomène Plurièl. Presses deL'Université de laval.2001.

(27) Hegel: Principes Le La Philosophie du Droit. Remarque du Paragraphe ? 258.

(28) Guillaume: Légitimité et Gouvernance Dans Les œuvres de J. Habermas.par Guillaume et autres.Deuxième Seminaire de la serie anuelle 2004 – 2005 sur La Gouvernance 6 octb. 2005

(29) Jürgen Habermas: Après L'Etat -Nation. Nouvelle constellation Politique. Edition Fayard. 2000 pour Cette Traduction Française.

(30) Habermas, Jürgen. 1997. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard (coll. NRF Essais).

(31) Hegel:Principes de La Philosophie de Droit § 258.

(32) J.J.Rousseau: Le Contrat Sociale.Paris.Granier – Flammarion. 1966.

(33) Jhon Rawls: Théorie de la Justice.Publié en 1971. Traduction en Français en 1987 par Golette Audard. (Le Seuil).

(34) J.J.Rousseau:Du Contrat Social. Granier flammarion.Paris.1966.

(35) Jhon Keane:Civil Society and The State.Edition Verso Londres.1988.

(36) J.Jacques chevalier:L'Etat –Poste Modèrne. Dexième edition. 2004.

(37) Jean –Louis Quermone:Les origins Politiques Occidentaux.Paris.Ed.du Seuil.1986.

(38) J.J.Rousseau: Le Contrat Sociale.Paris.Granier – Flammarion. 1966.

(39) Jhon Rawls: Théorie de la Justice.Publié en 1971. Traduction en Français en 1987 par Golette Audard. (Le Seuil).

(40) Jhon Waterbury ; Une Democratie sans Democrates.Le Potentiel de liberation politique au Moyen orient.Dans: GH.Saalame:Démocraties Sans Démocrates.Politiques d,ouverture dans le monde arabe et Isalamique.Paris.Edition. Fayard. 1994.

(41) J.J.Rousseau: Le Contrat Sociale.Edition Flammarion 1992.paris. France.

(42) Karl popper: The Open Society and Its Enemies. Londres.Routelege and kegane.1962.

(43) Laura Macdonald: La Gouvernance et Les Relations Entre L'Etat et La Société au Canada..... P.U.M.2002.

(44) Mohamed Abed – AL-Jabri: La Globalisation Dans La Pensée Arabe Comtemporaine.Traduit de L'arabe Par Mme Fatma Charaibi Bennani Smirès.

(45) Marc Chevrier: La Société Civile , L'Etat Subsidiaire et La Responsabilité Civique au Canada (sans année d,Edition).

(46) Montesquieu: De L'esprit Des Lois.Livre XI.Chapitre III.1748.

(47) Montesquieu: De L'Esprit Des Lois.Livre xx.chp.IV..

(48) Manfred Halpern: The Politics of Social change In the Middle East And North Africa.pinceton University Press. 1963.

(49) Nazih Ayubi:Overstating the Arabe State:Politics and Society In The Middle East.Londres.I.B.Tauris.1995.

(50) Raphael Patai:The Arabe Mind. New york.Scribner.1983.

(51) R.Pelloux:Le Citoyen Devant L'Etat. Presses Universitaires de France.1966.

(52) Raymond Aron: Démocratie et Totalitarisme Edition Gallimard. 1965.

(53) Térence Marshall: Citizenship and Social class. Cambridge 1949.

(54) Thomas Hobbes:Léviathan.Trd.Tricaud.chxIIIetXVII. Paris Ed. Sirey. 1971.

(55) Thomas Hobbes: Léviathan Partie II , Chapitre 17.

(56) Steven Heydman: La question de la Démocratie dans Les travaux sur Le Monde Arabe.traduit de L'anglais par Rachel Bouyssou.critique Intrnatinal.17 octobre 2002.

(57) Wendy Brown:" Americane Nightmare:Neoliberalism ,Neoconservatism , and De – Democratisation " Political Theory.34. № 6.(2006).

(58) Wendy Brown:Edgework.Critical Essays on Knowledge and Politics. (Princeton University Press.2005).

(59) Zaki Laidi: Mondialisation et Démocratie. Politique Etrangere.№3.2001.

(60) Zaki Laidi: Malaise de la Mondialisation. Entretien avec Philippe petie.Paris.E .Textuelles.1998.2001.

المجلات والدراسات المنشورة

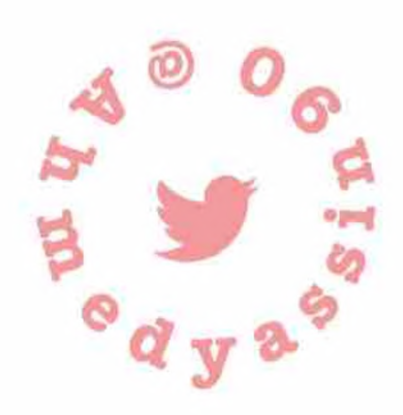
- مجلة دراسات. العدد ٢٥ – ٢٦. ٢٠٠٦. طرابلس. ليبيا.
- مجلة دراسات. العدد ٢٤. ٢٠٠٦. طرابلس. ليبيا.
- مجلة فضاءات للفكر والثقافة والنقد. العدد ١٩ – ٢٠. ٢٠٠٥ م طرابلس. ليبيا.
- ندوة الديمقراطية وحقوق الإنسان بين مطالب النخب وتطلعات الشعوب. المنظم جمعية الدراسات الدولية. تونس. ١٨ ماي ٢٠٠١.

- Revue: Le Courier de la Planète.No.63.Ed.Soralgol.Juin 2001.
- Entretien Avec Alain Touraine.In Sciences Humaines №42.Aout – septembre.1994.
- Etude de Abdelhadi Boutaleb: Critique de la Mondialisation:Ses Qualités et Ses Defauts.Publiée sur Internet.
- Le Monde date du 17 octobre 2001.
- Michel Husson 5Dec.2008.Version FranÇaise.d,une Contribution au siteWorker,S Liberty.
- Susan Géorge: Que faire a Présent ?.Texte Pour le Forum Special Mondial de Porto Alegre.15 janvier. 2001.
- Légitimité et Gouvernance dans les oeuvres de Jürgen Habermas (Raison et légitimité et Droit et démocratie)

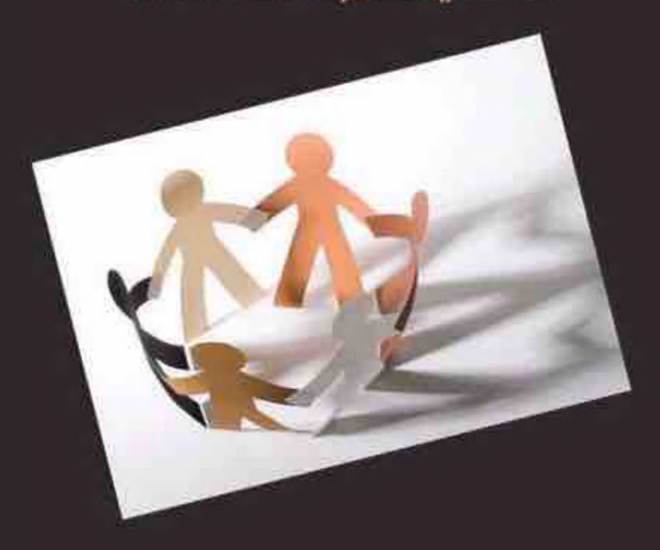
Par

Guillaume Fleury, Ugo Lapointe, Lysiane Roch et Valérie Demers. Sous la direction de Corinne Gendron

Deuxième séminaire de la série annuelle 2004-2005 sur la Gouvernance. 6 octobre 2005.


@Ahmedyassin90

الدولة
وإشكالية المواطنة
قراءة في مفهوم المواطنة العربية







دار كنوز المعرفة العلمية
للنشر والتوزيع

الأردن - عمان
وسط البلد - مجمع الفحيص
هاتف: 877 4655 6 962+
فاكس: 875 4655 6 962+
خلوي: 494 5525 79 962+
ص.ب: 712577
Dar_konoz@yahoo.com
info@darkonoz.com


9789957741433